This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 191 559

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

R. Lichtenberger

Geſchichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Geſchichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Studien

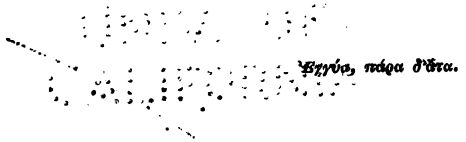
zur

Philoſophie der Geſchichte.

Von

Julian Schmidt.

Erſter Band.



Leipzig,
Verlag von F. L. Herbig.
1848.

UNIV. OF
CALIFORNIA

PN 603
S35
v.1

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung. Die Metamorphosen der Romantik v

Erstes Buch. Das Zeitalter der Reformation.

Einleitung. Das Christenthum 3

Erster Abschnitt. Die protestantische Weltanschauung . . 43
1. Die Reformation. 43
2. Der Protestantismus in der Poesie. 69
Shakespeare 69
3. Der Protestantismus als Mystik 134
Paracelsus 136
Jacob Böhme 146
John Milton 161
4. Der Protestantismus als Theologie 180

Zweiter Abschnitt. Reaction der Kirche gegen den Protestantismus 215
1. Das Tridentiner Concil 215
2. Die katholische Poesie. 225
Ariost. Cervantes. Moliere 225
Calderon 244
3. Der Jesuitismus 303
4. Die Mystik des Katholicismus 335
Montaigne 336
Die Jansenisten. Pascal 352

397478

Seite

Dritter Abſchnitt. Der Kampf des Realismus und Idealismus in der Wiſſenſchaft 377
1. Die Naturphiloſophie 377
2. Das Rechtsweſen 383
3. Der philoſophiſche Idealismus 387
Die Ethik des Spinoza 389
4. Die Encyklopädiſten 415
Das Syſtem des Helvetius 426
Der Idealismus des Herzens. Rouſſeau 431

Einleitung.

Die Metamorphosen der Romantik.

Die Philosophie der Geschichte, die trotz des Riesenwerkes, durch welches Hegel den Grundstein einer neuen Wissenschaft zu legen suchte, noch immer bloß Tendenz ist, kann nur dadurch gefördert werden, daß man die verschiedenen geistigen Functionen, theils durch Ableitung aus der gemeinsamen Quelle, theils durch Verfolgung der gegenseitigen Einwirkung, wie sie durch die Zeit bedingt und unterschieden wurde, zu einer Totalität vereinigt. Seit der Phänomenologie, die ein ideelles Spiegelbild der Geschichte aufstellte, ist man von Seiten der Philosophen gegen den realen Inhalt derselben etwas spröde geworden, während die eigentliche Geschichtschreibung sich der Ansprüche der Speculation zu erwehren sucht. So lange beide in ihrer abstracten Trennung bleiben, kann von einem eigentlichen Kunstwerk — und die Wissenschaft strebt immer mehr nach einem künstlerischen Charakter — nicht die Rede sein.

Die gegenwärtige Schrift stellt sich die Aufgabe, an einem bestimmten Begriff, der in diesem Augenblick ein Stichwort der Parteien geworden ist, — dem Begriff der Romantik — diese Einbildung der Idee in die Geschichte zu versuchen. Sie hat keinen polemischen Zweck, sie sucht in der objectiven Darstellung der Erscheinungen auf dem Gebiet der Religion, der Philosophie, der Kunst, des Staatslebens die Bewegung der Ideen durchscheinen zu lassen.

Sie bezieht sich auf zwei Perioden, deren jede eine Krisis in der Weltgeschichte war: den Kampf des Protestantismus mit der kirchlichen Reaction, und den Kampf der Aufklärung und ihrer Consequenzen mit der Reaction des modernen Doctrinarismus.

Sie schließt mit dem Zeitpunkt, in welchem die Reaction der deutschen Romantik eine neue Wendung nahm, wo sich ihre Productivität

erschöpft hatte, und ihre theoretische Parrhesie sich in praktische Interessen verlor. Dieser Zeitpunkt ist das Jahr 1806.

Es ist noch nöthig, den Standpunkt des Verfassers zu den gegenwärtigen Tendenzen der Philosophie in ein Verhältniß zu setzen.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß unsere Zeit über den materiellen Interessen den Sinn für das Ideelle verloren habe. Dennoch hat sich keine Zeit soviel mit dem Gedanken zu thun gemacht; selbst der Egoismus legitimirt sich durch Ideen, und erkennt dadurch, wenn auch unwillig, das Recht des Geistes an. Was sich dem Geiste entzieht, wird nicht geduldet.

Jemehr die Interessen in den Ideen ihren Ausdruck suchen, desto unsicherer wird das Verhältniß derselben zu einander. Sonst war die Idee durch Autorität oder Tradition bestimmt, jetzt ist sie subjectiv, ein Jeder hat sein eignes Heiligthum und seine eigne Religion, in welcher er die ganze Energie seiner Subjectivität dem Gesetz der Wirklichkeit entgegensetzt.

Es sind nicht die Schlechtesten, die sich ganz und gar von einem Treiben abwenden, in welchem sie nur die Willkühr unmittelbarer Einfälle und die Frechheit eines bloß subjectiven Meinens zu erkennen glauben. Die Betriebsamkeit des Erwerbs, die currenten Geschäfte des sogenannten Berufs, oder auch das Heiligthum der exacten Wissenschaft, das von den Veränderungen der Zeit nicht berührt wird, scheinen wenigstens einen bestimmten Haltpunkt zu geben und beruhigen das Gewissen. Wenn die Jugend für das Unendliche und Unbestimmte schwärmt und die Geistlosigkeit der mechanischen Arbeit verachtet, so ist später die Gewohnheit mächtig genug, den Mann in der gebahnten Heerstraße fertiger Vorstellungen und Geschäfte völlig zu befriedigen und ihm jede Idee zu verleiden, die über das Begrenzte hinausgeht, weil sie ihm keinen bestimmten Inhalt giebt.

So ist es immer gewesen; der Unterschied ist aber, daß er jetzt seine Ideenlosigkeit durch Ideen rechtfertigt. Es blieb diesem Zeitalter vorbehalten, das conservative Princip zu erfinden und den Egoismus zu einer Idee zu erheben.

Wenn nun die dem Leben entfremdete Theorie für dieses Chaos unbedingte Freiheit fordert, weil dann die Idee sich selber ihren rich-

tigen Ausdruck finden werde, wenn sie fordert, wer die Macht in Händen hat, solle seinen Willen aufgeben und dem Spiel der Kräfte müssig zusehen im Glauben an die Selbstentwickelung des Guten, so ist das eine der Illusionen der heutigen Romantik. Entweder denkt man damit den Gegner zu täuschen und ihm die Waffen aus den Händen zu schmeicheln, oder die eigne Trägheit in das Licht der bewußten Resignation zu stellen.

Diese Resignation hat einen Verbündeten in der heutigen Philosophie gefunden, die ihre wesentliche Aufgabe, die Wünsche des Herzens, seine Leidenschaften, Interessen und Ideen vor dem Begriff zu rechtfertigen, dadurch zu lösen sucht, daß sie die Schmerzen des Geistes, die Widersprüche des Absoluten gegen das Wirkliche, als die eigentliche Macht des Geistes über die Natur begreift, und in der Flüssigkeit der Ideen ihre unendliche Berechtigung sowie ihre unendliche Verwirklichung verfolgt. Es liegt nahe, wenn man alles als vernünftig begreift, das eigne Pathos aus dem Spiel zu lassen, und von unnahbarer Höhe zuzusehn, wie der Weltgeist sich abmüht. Wenn man jene Leidenschaften, Interessen und Ideen geradezu in Begriffe verwandelt, so verliert die Geschichte ihren dramatischen Charakter und sieht nach einem Rechenexempel aus. Die Idee, die Macht der Geschichte, ist nichts anderes, als der Schmerz des Geistes, seinem Begriff nicht zu entsprechen; sie ist das geistige Bild der noch nicht realisirten Nothwendigkeit, das sich mit dem Recht des Gedankens gegen das Recht des Bestehenden geltend macht. Der Begriff ist der Abschluß des Seienden im Geist, die Idee das Heraustreten des Geistes aus dem Seienden. Den Begriff der Freiheit entnehme ich aus dem, was ich habe, die Idee der Freiheit aus dem, was mir fehlt. Indem mein Gefühl auf Einen bestimmten Punkt der Wirklichkeit sich concentrirt, ergänzt sich dieser nach den Voraussetzungen meines Geistes zu einem Bilde, einem Ideal, und die Welt des Gedankens, aus dem Geiste geboren, tritt der Welt des Seins gegenüber.

Es kostet dann sogar Mühe, aus diesen Abstractionen sich soweit loszureißen, daß man sich erinnert, das Wesen einer Sache nur in ihrer Erscheinung zu finden, das Gesetz nur in den einzelnen Fällen, die Freiheit nur in der Bestimmtheit, die Tugend nur im Kampfe, die Seele nur in der Bewegung. Der bloße Verstand dagegen, für den nur das Ein-

fache faßlich iſt, bleibt in der Abſtraction, und ebenſo die Phantaſie beim einfachen Bild.

So iſt die Idee der Gottheit nichts als eine Abſtraction, die Sehnſucht nach der Einheit im Univerſum, in welchem die unmittelbare Anſchauung nur Mannigfaltiges und Widerſprechendes vorfindet. Dieſe Einheit lebt im menſchlichen Bewußtſein als eine Forderung, und das ganze Streben der Philoſophie wie das der Religion und Kunſt iſt darauf gerichtet, für dieſe Idee des abſoluten Weſens einen adäquaten Ausdruck zu finden. Die Prädicate aber, durch welche jene Idee einen Inhalt gewinnen ſoll (Daſein, Einfachheit, Freiheit, Nothwendigkeit u. ſ. w.), ſind den endlichen Dingen entnommen, und haben daher, auf das Abſolute angewendet, immer etwas Unangemeſſenes, weil das Abſolute ſeiner Idee nach dasjenige ſein ſoll, das all' jene Beziehungsbegriffe unbedingt aufhebt.

Es wird daher von Wichtigkeit, jene Beziehungsbegriffe, die ſich in jedes Urtheil einſchleichen und zu den größten Mißverſtändniſſen Veranlaſſung geben, ihrem Inhalt nach genauer zu unterſuchen. Dies iſt die Aufgabe der Logik. Was dem gemeinen Verſtand als das Gewöhnlichſte und Leerſte erſcheint, weil er es alle Tage ſieht, iſt ihr das Tiefſte, weil es in ſich die Geheimniſſe des Denkens verſchließt.

Aber neben dieſer rein wiſſenſchaftlichen und zeitloſen Thätigkeit hat die Philoſophie noch einen andern Sinn.

Auch das *reine Denken* hat eine Seite, die an eine geſchichtliche Bedingung gebunden iſt. Die Ideen gehen ihrem Inhalt nach von Bedürfniſſen und Empfindungen aus, wenn ſie ſich auch formell auf Verſtandesgeſetze beziehen. Die *Freiheit* z. B. hat beim erſten Anſchein eine *logiſche* Bedeutung, ſie iſt ein Begriff, hier iſt ſie aber leer und ohne Einwirkung auf den Geiſt: ihren Inhalt nimmt ſie erſt aus dem menſchlichen Gefühl, aus den Wünſchen des Herzens. Wenn ich theoretiſch das Weſen Gottes analyſire, ſo wird mir wenig daran liegen, ob ich in ihm den Begriff der Freiheit finde; aber Gott iſt nicht ein Begriff, ſondern eine Idee, und weil das Gefühl der Freiheit etwas Erhebendes iſt, ſo hat die Philoſophie gleichſam das Intereſſe und die Pflicht, in dem höchſten Weſen die Freiheit zu ſuchen.

Weil die Ideen der Geſchichte entſpringen und darum ſtets in einer

äußern Beziehung stehen, so ist es vergeblich, für sie eine feste Form zu suchen, wie die endlichen Begriffe der Mathematik. Sie sind nie geistlos, aber ebensowenig erschöpft sich der Geist in ihnen; sie geben der Thätigkeit des Geistes Form und Richtung, und werden dann umgekehrt von ihr auf's Neue bestimmt. Die wissenschaftliche Richtung wie die Kunst wird durch die Ideen bedingt, die einem Volk oder einer Zeit als heilig gelten; auch die positive Wissenschaft — so die Astronomie bei den Ägyptern, die Jurisprudenz bei den Römern, die Metaphysik bei den Griechen — ringt nach einem Ausdruck für das Absolute, das, ohne begriffen zu sein, als Idee aus der Geschichte hervorgeht.

Der so gewonnene Inhalt wirkt dann auf die Idee des Absoluten zurück, wenn diese auch in der Heiligung der Tradition als ein Übermenschliches und Fremdes außerhalb der Begriffe gelegt wird. Denn wenn auch die Ideen aus dem Gefühl entspringen, so wirken sie später, indem sie weiter mitgetheilt, von Hand zu Hand getragen, erweitert, bestimmt, bedingt werden, auf ihre erste Quelle wie ein Fremdes ein. Es ist verkehrt, die religiösen Ideen aus einem Entschluß, einem Plan des Religionsstifters herzuleiten, wie man etwa die Zweckmäßigkeit der Natur und der Geschichte den Absichten eines Gesetzgebers beimißt. Die Reflexion tritt erst später in die Unmittelbarkeit des Gefühls, erst wenn die Ideale des Gefühls sich von dem Gefühl abgelöst haben. Dann scheinen sie fertig zu sein, aber nur anscheinend verharren sie in dieser heiligen Ruhe der Jenseitigkeit, in der That leben sie fort und treiben den Geist, indem er sie zu fassen sucht, über sich selbst heraus. In diesem Sinn ist die Philosophie Poesie, schöpferische Thätigkeit.

In der Philosophie wie in der Poesie erringen die Ideen eine freie und classische Form, während sie in der Entwicklung des Rechts durch Zufälligkeiten bedingt und gehemmt, in der eigentlichen Wissenschaft an den gegebenen Stoff gewiesen sind. Man stoße sich nicht daran, daß ich eine gewisse Richtung der Philosophie von dem Gebiet der eigentlichen Wissenschaft ausschließe. Historisch wird wohl keiner etwas dagegen haben; wer wird wohl den Timäus oder den Phädon für ein wissenschaftliches Buch halten. Und doch hat selten die Philosophie Edleres hervorgebracht.

Die Philoſophie geht mit der Dichtung Hand in Hand, nur daß ſie die Idee im Unendlichen ausführt, während jene an das Endliche gewieſen iſt, daß ſie in das unbegrenzte Netz des Gedankens, des Univerſums, der Geſchichte einwebt, was dieſe in den Rahmen eines geſchloſſenen Bildes einſchränkt. Beide haben den Sinn, dem Geiſt das Seiende verſtändlich zu machen.

Eine Geſchichte der Ideen, wozu dieſe Schrift ein Beitrag ſein ſoll, könnte alſo auch eine Geſchichte der menſchlichen Dichtung genannt werden, wobei man uns wohl nicht zumuthen wird, Dichtung mit Erdichtung zu verwechſeln, oder mit dem gemeinen Verſtand, der nur das Endliche und die Schranke ſieht, die Geſchichte der Philoſophie zu einer Galerie der menſchlichen Narrheit herabzuſetzen.

In der Geſchichte der Philoſophie ſucht man — pragmatiſch oder ſpeculativ — überall eine gewiſſe Nothwendigkeit nachzuweiſen. Daß dabei unendlich viel Willkühr mit unterläuft, liegt darin, daß man dieſen Gang des Gedankens aus dem Zuſammenhang reißt und die Mittelglieder ausläßt, Religion, Poeſie, Rechtsweſen, Naturwiſſenſchaft. Nicht das eine bringt das andere hervor, ſondern alle entſpringen aus dem geſchichtlichen Geiſt, der Geiſt aber entfaltet ſich nur in der Totalität ſeiner Erſcheinungen.

Die Geſchichte hat die Aufgabe, dieſe Totalität in ihren großen Zügen nachzuzeichnen. In dem Kampf des Geiſtes um ſeine Befreiung von der Natur bietet ſich der Moment der höchſten Abſtraction als der ſpringende Punkt, um den ſich die Mannigfaltigkeit der Ideen kryſtalliſirt.

Die höchſte Abſtraction des Geiſtes iſt der Geiſt ſelbſt. Sobald der Geiſt das Bedürfniß ſeiner Freiheit von dem Natürlichen ſo lebhaft fühlt, daß er es wagen kann, in ſich ſelber das Abſolute zu ſuchen, ſo iſt die Welt der Abſtraction vollendet, die Realität der Dinge verliert ihre Gewißheit und ſelbſt die natürlichen Geſetze des ſittlichen Geiſtes müſſen der ſchrankenloſen Abſtraction des reinen Geiſtes weichen. *Die Nichtigkeit der Natur und die abſolute Freiheit des Geiſtes wurden im Chriſtenthum zum Glauben der Welt.* Der Geiſt träumte ſich eine eigne Stätte, die ihm angemeſſen ſei, und in welcher der Schein der Natur, der ihn auf Erden irrte, auf ewig verſchwinden würde.

Das Volk, welches der Träger dieser überſinnlichen Ideenwelt war, wurde von einem rohen Stamm überwunden, doch ſo, daß der Sieger von dem Geiſt des Beſiegten gefeſſelt ward. In der Sprache deſſelben wie in ſeinen religiöſen und rechtlichen Formen nahm er die fertigen überſinnlichen Ideen in ſein Bewußtſein auf, ohne ſie aus dem eignen Bedürfniß herausgearbeitet und durch das Gefühl zu lebendiger Anſchaulichkeit entwickelt zu haben. Da die romaniſchen Völker die höchſten Ideen des Geiſtes in der Vollendung eines fertigen Wortes empfingen, ſo blieben ſie ihnen in dem eignen Bewußtſein ein fremdes Jenſeits, und das Chriſtenthum wurde zur Romantik.

Was wir Romantik nennen, findet ſich überall wieder, wo auf ähnliche Weiſe fertige überſinnliche Ideen äußerlich überliefert werden, und ſich darum dem natürlichen Gefühl durch eine ihnen eigentlich fremdartige Symbolik legitimiren müſſen. Auch das claſſiſche Alterthum hatte ſeine Romantik, aber ſie war ihm Nebenſache. Das Mittelalter dagegen gründete ſein ganzes Dichten und Trachten auf dieſes dem Begriff unerreichbare Jenſeits.

Romantik iſt die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes, des Geiſtes, der in ſich ſelber ein abſolut Fremdes vorfindet, und dieſes Fremde als ſein heiligſtes Eigenthum hegt.

Es iſt in dieſem Jenſeits ein großer traditioneller Reichthum von Ideen, der Schein der überſinnlichen Welt ſtreitet gegen die unmittelbare Gewißheit des Irdiſchen. Beide bilden ſich an einander, und ſo geht das Weſentliche der überirdiſchen Ideen allmälig in den Kreis des wirklichen Bewußtſeins über. Andrerſeits iſt die weltliche Wiſſenſchaft und die Ordnung der weltlichen Verhältniſſe nicht ohne Einfluß auf dieſes Jenſeits. Es ſoll in ſich das Höchſte und Edelſte enthalten, das der Menſch ſich denken kann, und darum wird unmerklich aus ihm entfernt, was den lebendigen Begriffen vom Hohen und Edlen widerſpricht. Der Menſch findet ſich auf der Erde zu Hauſe, und erkennt auch in ihrem Geſetz eine reiche Ideenwelt. Aber weil er dieſe als die ſeinige weiß, ſo bringt ſie in ihm den angenehmen Schauder des Erhabenen nicht hervor, und ſo treibt ihn das Bedürfniß nach etwas Höherem als er ſelbſt iſt, in ein neues Jenſeits, weil der Inhalt des alten von der Wirklichkeit abſorbirt iſt. So hat z. B. der Rationalismus einen Gott und eine über-

irdiſche Welt; aber weil der eigentliche Boden ſeiner Vorſtellungen und ſeiner Wünſche die Erde iſt, ſo bleibt dieſem Jenſeits kein Inhalt und keine Wirkſamkeit: das erkannte Geſetz der Natur läßt der Willkühr des abſoluten Weſens keinen Spielraum, das Geſetz der ſittlichen Welt den abſtracten Anforderungen des Himmels keine Macht. Erſt ſo iſt der Begriff des Jenſeits vollendet: je leerer es wird, deſto feſter erſcheint es dem religiöſen Bewußtſein, und ſo iſt die Bewegung der Romantik dieſe Unruhe des Geiſtes, ſein transcendentes Weſen zugleich zu ſuchen und zu fliehen.

In dieſer Entzweiung des Geiſtes — denn die geiſtloſe Realität der Welt macht ſich im Geiſte ſelbſt fühlbar — ſuchte die mittelalterliche Kirche durch Opfer, durch gute Werke die Natur zu bezwingen und ſich mit Gott zu verſöhnen. Erſt durch die Reformation kam das Bewußtſein, daß die Entzweiung des Geiſtes eine immanente ſei und äußerlich nicht beigelegt werden könne, in das Chriſtenthum. Mit Schaudern blickte der Geiſt in ſeinen eignen Abgrund, in die Unendlichkeit der Verdammniß, die ſeine Natur ſei. Aber erſt in dieſer Tiefe konnte er auch die Macht des Glaubens ermeſſen, der ihn über ſich ſelbſt erhebt. Durch den Glauben wird das Reich Gottes in der Seele lebendig, aber um ſo energiſcher bricht der Widerſpruch in jedem Augenblick aus, als der unendliche Schmerz des endlichen Geiſtes, ſeine wahre, überirdiſche Idee verloren zu haben.

Aus dem Gefühl, was dem Geiſte fehle, wird eine Vorſtellung, aus der Vorſtellung der Glaube an die Möglichkeit, ſie auf Erden zu realiſiren. Die Aufklärung bricht die Feſſel des Traditionellen; während der Proteſtantismus reſignirt, in der Ausſicht auf das Jenſeits, ergreift ſie das irdiſche Schwert. Der Geiſt wirft das Gefühl ſeiner Sündhaftigkeit als einen Fluch in die vergangene Geſchichte, und der Glaube an die Zukunft der Menſchheit zerreißt die Bande der Geſellſchaft. Das Reich der Tugend wüthet gegen den Egoismus, bis es an ſeiner eignen Unmöglichkeit ſcheitert. Denn das Menſchenrecht, welches das Gefühl dem poſitiven Recht entgegenſetzt, iſt als Idee ebenſo ein Reſultat der Geſchichte, als die ſittlichen Verhältniſſe, die es bekämpft; es hat zugleich in ſeiner Abſtraction etwas Unbeſtimmtes, und ſeine Ver-

wirklichung verstrickt es wieder in das Netz des Endlichen, also Unvollkommenen, und erscheint als neues Unrecht.

Mit der Lösung des Gedankens von seinem substantiellen Boden verliert die Aufklärung zuletzt allen Inhalt, bis sie in ihrer Negativität soweit kommt, ihr eigenes Resultat wieder aufzuheben. So wird das Christenthum durch die kritische Philosophie erweitert: nicht mehr bloß Gott und der Himmel, sondern auch die Wirklichkeit ist dem endlichen Bewußtsein verschlossen, denn da der Geist mit seiner Thätigkeit nie aus sich selbst herausgeht, so kann die Welt, die er erkennt, nur sein eigener Zustand sein. Auch in diesem gilt nur Eines als gewiß, der Glaube an die Bestimmung zum Guten. Dieses Gewissen ist der Punkt des Archimedes: ich weiß nicht, ob außer mir eine Welt ist, ein Gott und eine Natur, aber ich weiß, ich soll gut handeln, und durch diesen Glauben geht mir eine Welt auf.

So erhaben das klingt, so erregt der Verlust des Objectiven dennoch ein unbehagliches Gefühl und eine Sehnsucht nach den Zeiten, wo die Welt des Gottes voll war. Die Sehnsucht wird in der Reflexion zum Gefühl des Glaubens; aber da der objective Inhalt des Glaubens verloren ist, so muß das Gefühl sich begnügen, in der Tradition nach einem Inhalt zu suchen, wie er der unmittelbaren Stimmung entspricht. Es gilt, nur überhaupt zu glauben, was auch der Inhalt sei; mit Andacht schaut man zu jeder Zeit empor, die noch nicht des Sündenfalls der Aufklärung sich schuldig gemacht hatte. Das war das Princip der romantischen Schule, die den Ideenvorrath aller Zeiten und Völker, die poetischen Bilder aller Mythologien, die Mysterien aller Offenbarungen, die phantastische Symbolik barbarischer Zustände, kurz, das ganze Chaos der irrationalen Vorstellungen, welche die Aufklärung überwunden zu haben glaubte, als das Ursprüngliche und Ewige, eben seiner geheimnißvoll dunkeln Tiefe wegen wieder hervorsuchte, und es auf eine Weise, in der sich die Nüchternheit und die maßlose Schwärmerei der alexandrinischen Zeit erneuten, zu einer romantischen Religion verwebte, die zugleich Poesie und Wissenschaft sein sollte. Ein Einfall überstürzte den andern, wie es die Stimmung mit sich brachte, und bei dieser Verflüchtigung alles Natürlichen und Geistigen in einen überirdischen Schein ging der Romantik zuletzt so alle Besinnung und aller Muth aus, daß sie sich mit

blinder Resignation der ersten besten historischen Bestimmtheit in die Arme warf, wenn sie nur durch die Zeit den Schein einer gewissen Heiligkeit erlangt hatte, — der alleinseligmachenden Kirche, dem Absolutismus, dem Feudalstaat.

Diese Freude am Dunkeln war nicht naiver Aberglaube, sie war aus der Reflexion hervorgegangen, daß der abstracte Begriff, weil er dem Herzen widerspricht, auch der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne.

Die Wirklichkeit hat, eben weil sie concret ist, einen dunkeln Grund, und dieser tritt selbst in den verworrenen Ahnungen der Mystik deutlicher hervor, als in der Oberflächlichkeit der Aufklärung. Diese Anerkennung des Seienden, zunächst in der ungeduldigen Sehnsucht des Glaubens, dessen prophetische Paradoxie mit der Unsicherheit einer bodenlosen Ironie zersetzt ist, rüttelt die Selbstgenügsamkeit der Aufklärung und des subjectiven Idealismus aus ihrem Schlaf, und zwingt den Verstand, sich von seinen Abstractionen loszureißen, und sein eignes Wesen an dem Reichthum der gegenständlichen Welt zu messen, in dem Bewußtsein, daß die Vernunft nicht außerhalb des Wirklichen zu suchen sei, sondern in ihm. Der Geist vertieft sich mit seinem Gesetz, nicht mehr mit seinem Bedürfniß oder seiner Stimmung, in die objective Welt, und gräbt die Idee in die Erscheinung hinein. Wenn in der Welt der Abstraction das Ideal des Glaubens oder des Gedankens der ungeistigen Wirklichkeit als ein Jenseits gegenüberstand, so wird nun in der Philosophie der Natur und der Geschichte diese Jenseitigkeit vergeistigt und verklärt, das Absolute in die Flüssigkeit des Wirklichen hineingezogen.

Aber sind wir damit der Romantik los? —

Die Sprache des Verstandes, der Wissenschaft sollte die allgemeine sein, im Gegensatz zum Gefühl, das in sich hineinspricht und nicht verständlich zu machen ist. Dennoch ist die Sprache der Hegel'schen Philosophie, die der reinen Vernunft adäquat sein sollte, ihrer Dunkelheit wegen berüchtigt.

Diese Dunkelheit hat darin ihren Grund, daß die Transcendenz nur im Princip, nicht in der Ausführung aufgehoben ist.

Mit Recht wird das System Fichte's verworfen, der Wirklichkeit den Zustand der vernünftigen Welt als ein Ideal der Zukunft entgegen-

zustellen. In diesem Sinn ist es ein großer Gedanke: was wirklich ist, ist vernünftig, was vernünftig ist, ist wirklich.

Aber was die Philosophie wirklich nennt, ist etwas Anderes, als was die Sprache darunter versteht, sie nennt wirklich, was in den Ideen des Geistes sein Recht erhält. Die Wirklichkeit wird als vernünftig construirt, insofern sie dem System der reinen Ideen entspricht: so in der Philosophie der Geschichte, der Geschichte der Philosophie, der Phänomenologie des Geistes. Überall ist eine Auswahl; nicht die unbefangen, objectiv, mit allen Einzelheiten aufgenommene Geschichte, sondern diejenigen Züge derselben, die sich nach dem Gang der Logik umdeuten lassen, werden als vernünftig begriffen. Das System der reinen Ideen ist wieder ein drittes zwischen der Welt der Natur und dem Reich des subjectiven, geschichtlichen Geistes, wie im Christenthum der Himmel zwischen der Natur und dem Menschen: eine Identität, die sich von den identisch gesetzten Gegensätzen unterscheidet.

Denn diese vergeistigte Wirklichkeit ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern ein Gedicht des Geistes. Nach höhern Kategorien, als die christlichen Theodiceen, aber immer nach ideellen Voraussetzungen wird die Geschichte umgedichtet. Die ethische Nothwendigkeit der Geschichte wie die physische der kosmischen Welt werden nur als Formen der logischen Nothwendigkeit begriffen, und die Logik, das System der reinen Gedanken, soll der Schlüssel sein für alle Räthsel der natürlichen und der sittlichen Welt.

Um diese reinen Gedanken hervorzubringen, soll die Logik sowohl von dem subjectiven Ursprung als von der endlichen Beziehung der Gedanken abstrahiren. Wenn ich einen wirklichen Begriff von einer Sache habe, so ist dieser ein nothwendiger, der in der Sache selbst liegt, er ist daher unabhängig von meinem Denken und besteht für sich. Wenn ich ihn richtig analysire und einen andern aus ihm entwickle, so ist das eine Bewegung des Begriffs selbst, die auch ohne mich, ohne diese subjective Thätigkeit gedacht werden kann, wie die Sätze der Mathematik auch ohne alle Mathematik richtig wären. So soll denn die Aufgabe der Logik sein, alle fertige Vorstellung, allen endlichen und zufälligen Inhalt von sich zu werfen, und die objective Bewegung der reinen Begriffe nachzubilden.

Die Frage ist nur, an welchem Object diese Verhältnißbegriffe der Logik sich finden? Die Mathematik geht nur scheinbar mit reinen Begriffen um, denn diese Begriffe sind Abstractionen räumlicher Anschauungen und setzen die Anschauung voraus. Die Philosophie dagegen soll nichts voraussetzen, weder die sinnliche Anschauung noch die sittliche Bildung; sie soll den absoluten Anfang in sich selbst finden. Dieser kann nur das ganz Unbestimmte sein, der Begriff, der allen Objecten des Denkens zukommt: daß sie sind. Wenn ich nun den Inhalt untersuche, der durch den Begriff des Seins dem Object des Denkens zukommt, so finde ich, daß es keiner ist, daß jener Begriff an sich nichts sagt. So sind diese beiden Begriffe, Sein und Nichtsein, dem Inhalt nach identisch, der eine ist der Schatten des andern und ohne den andern nicht zu denken.

Der gesunde Menschenverstand wird hierauf entgegnen: „wenn man sich bei einem Namen allen realen Inhalt wegdenkt, so wird natürlich nichts übrig bleiben, als — ein sinnloser Name, das Sein. Aber das Wegdenken alles Inhalts widerspricht dem Begriff des Seins, und die Logik bewegt sich nur dadurch vorwärts, daß sie einmal jenem Namen einen eignen Sinn unterschiebt, dann aber ihn in dem gewöhnlichen Sinn gebraucht, denn wie wollte sie sonst die ersten Begriffe definiren, wenn nicht in der Sprache und Denkweise des gemeinen Verstandes?“

In der That bezieht sich jener Satz von der Identität des Seins und des Nichtseins nur auf die Philosophie, die den Begriff des reinen Seins erfunden hat, und hat lediglich eine kritische Bedeutung: die Abstraction der Scholastik, die einen Begriff noch zu erhalten glaubte, wenn sie seine wesentlichen Bestimmungen fallen ließ, schlägt in ihr Gegentheil um. Das Positive ist leer, wenn nicht ein negatives Moment hinzutritt: ich kann das eine nicht denken ohne das andere, das Sein nicht ohne eine Bestimmtheit, welche Anderes ausschließt, also ein Nicht involvirt.

Was „das Sein“ an sich sagen will, wird Niemand kümmern; aber es heißt: „Gott ist.“ Um diesen Satz zu begreifen, muß ich fragen, was bedeutet das Prädicat? Und da finde ich, es ist ein sinnloser Begriff, wenn ich nicht eine Negation hinzudenke. Ebenso sagt der Satz: „Wesen und Erscheinung sind identisch,“ nichts weiter, als dieses: Gott als Wesen der Erscheinung gegenübergestellt, ist eine nichtssagende Abstraction.

„Das Unendliche, welches das Endliche außer sich hat, ist eben darum nicht unendlich.“ Das alles ist eine Kritik der Begriffe, welche sich der Mensch von dem absoluten Wesen, von Gott gemacht hat.

Die Reihe der Kategorien ist nur eine Reihe von Prädikaten, in denen der Geist der Idee des Absoluten gerecht zu werden strebt; die Philosophie nur ein Ringen des Geistes nach der Erfüllung seiner ursprünglichen Abstraction, von der sich zeigt, daß sie, um überhaupt gedacht werden zu können, mit ihrer entgegengesetzten Bestimmung verwachsen gedacht werden muß, daß sie erst als Modus eines concreten Begriffs denkbar wird. Dieser wird demselben Proceß unterworfen, bis es sich endlich ergiebt, daß all' diese Kategorien erst in der Idee ihre angemessene Stellung finden, die Idee in der Natur, das Verständniß der Natur im Geist, die Versöhnung des Geistes und der Natur in Gott. Erst der absolute Geist ist die Wahrheit der endlichen Kategorien, d. h. man kann keine derselben wirklich denken, ohne sie in Gott zu denken: Gott ist die immanente Identität alles Gedachten und Seienden, der vollkommene Gedanke, der allein der Fülle des Seins adäquat ist. Das Sein kommt, wie alle übrigen Kategorien, in Wahrheit nur dem Absoluten zu. In dem christlichen Resultat, daß der concrete, dreieinige Gott das Absolute sei, liegt die Lösung aller Räthsel, die aber im Bewußtsein des Philosophen schon ursprünglich gegeben war. Dieser Riesentempel des Geistes vollendet das Werk, zu dem die Romantik die Bausteine gesammelt, und weit entfernt, der Anfang des Denkens zu sein, setzt der Anfang der Logik die ganze Geschichte des Denkens voraus.

Erst durch den absoluten Idealismus war die Macht über das Positive völlig in den Geist gelegt; die ganze Natur und die ganze Geschichte wurde ein Gedicht des Geistes. Die reine Idee sollte nun ihre Probe bestehn in der concreten Wissenschaft. Die Naturphilosophie nahm zuerst einen gewaltigen Anflug; allein wenn sie als nothwendig deducirte, was man anderswoher wußte, so ließ die Physik das gelten, und lächelte darüber; ging sie über das Gegebene hinaus, so verlor sie sich in's Leere und Phantastische. Zuletzt wurde sie, weil ihr im Bestimmten und Endlichen die positive Wissenschaft allen Spielraum abschnitt, zum Anwalt alles Mährchenhaften und Träumerischen. Viel wichtiger war ihr Einfluß auf die Ansicht von der zeitlichen Entwickelung

des Geistes. Die erhabne Idee Spinoza's, daß die Zeit nichts sei als eine Form der endlichen Vorstellung, und daß für den absoluten Geist die Geschichte ebenso ewig nothwendige Gegenwart sei, als der Zusammenhang der mathematischen Sätze, wenn sie sich auch dem Bewußtsein successiv entwickeln, wurde nun erst auf eine concrete Weise durchgeführt. Mit vorzüglicher Härte wandte sich die Philosophie gegen den Pragmatismus, der die Thatsachen combinirt und daraus das Ideelle herleitet; umgekehrt sollten die Thatsachen nichts sein, als eine Entfaltung der Idee. „Es war ein Glück für Alexander, sagt Hegel, daß er jung starb; es war vielmehr eine Nothwendigkeit, denn in ihm mußte der Nachwelt das Bild eines göttlichen Jünglings überliefert werden." Das ist nicht ein bloß poetischer Einfall; wenn man das Princip anerkennt, so scheue man auch die Consequenzen nicht. Die Anforderung der Romantik an die Geschichte, wie sie am bestimmtesten von Novalis ausgesprochen wurde, daß sie sich zu einem Gedicht erheben sollte, wurde von Hegel erfüllt. Versuche ähnlicher Art gingen von den Historikern selbst aus, ein Terrain nach dem andern wurde der Geschichte entzogen und der Sage vindicirt; die Sage bildet sich ohne Bewußtsein, also kann die Idee am freisten in ihr walten.

So wurde vor Allem die großartigste Erscheinung der Geschichte dem Geist wiedergegeben, das Christenthum. Strauß' Christologie ist eine richtige Consequenz des absoluten Idealismus: der Geist dichtet sich seine Geschichte, und dieses Symbol ist wahrer als die sogenannte Wirklichkeit. Im Eingehen auf das Detail verliert allerdings die Idee viel von ihrem poetischen Reiz und läßt sich wieder leicht in den Pragmatismus hinüberziehen.

Feuerbach hat dem Princip nach das Räthsel der Religion gelöst. Indem das Gemüth seine wesentlichen Eigenschaften als das Absolute des Geistes hegt, ohne sie in sich so zu finden, wie es sie zu fühlen im Stande ist, denkt es sie sich als Eigenschaften eines erdichteten Wesens, das weiter nichts ist als ein Substrat menschlicher Wesensbestimmungen. Aber in einer andern Beziehung ist er wieder ein Rückschritt gegen Hegel. Denn das Wesen des Menschen wird als ein festes gefaßt, und da also jene Dichtung des Gemüths nur zu Einer Form führen kann, so gäbe es auch nur Eine classische Religion; jede Veränderung

derſelben wäre Entſtellung. Der große Begriff der Zeit geht in dieſer Vorſtellung verloren, und wir haben ein romantiſches Gegenbild der alten Orthodoxie des Proteſtantismus. Dieſer erdichtete Menſch und ſein Weſen iſt ungeſchichtlich, aus Anſchauungen der gegenwärtigen Gemüthsrichtung zuſammengewebt, und ſo iſt es auch ſeine Religion. Der menſchliche Geiſt iſt durch eine Naturbeſchreibung ſeiner Anlagen nicht zu erſchöpfen; er iſt nur in ſeinem Werden. Nicht um ſeiner claſſiſchen Vollſtändigkeit willen iſt das Chriſtenthum die abſolute Religion zu nennen, ſondern nur darum, weil es eine Geſchichte in ſich hat und erträgt; eine weſentliche Entwickelung, die darum univerſell wurde, weil alle Ideen in derſelben reflectirten und nach und nach ihre Stelle und Berechtigung darin fanden. Das Chriſtenthum hat im Laufe der Zeit ein vollſtändiges Syſtem der überſinnlichen Begriffe in ſich ausgebildet, und ebenſowenig hat ſich ſein Sittengeſetz den Influenzen des zeitlichen Rechtsgefühls entziehen können. Aber ſo viel Fremdartiges auch in die abſolute Religion eingetreten iſt, ihr Organismus hat daſſelbe ſtets zu aſſimiliren gewußt und iſt ſich gleich geblieben. Dem Weſen nach iſt, was wir heute Chriſtenthum nennen, noch daſſelbe, was über den Trümmern der alten Welt als ein neues, geheimnißvolles Licht aufging; aber wie himmelweit iſt es ſeiner Qualität nach von jenem verſchieden! Der Greis iſt ſeinem Weſen nach ſchon im Embryo und ebenſowenig eine Entſtellung deſſelben, als der Rationalismus eine Entſtellung des Evangeliums Johannis genannt werden darf. Wenn der Rationalismus das qualitätloſe Abſolute der in ſich fertigen Erde gegenüberſtellt, ſo iſt er darin ebenſo chriſtlich, als das Evangelium, dem die Wirklichkeit ein bloßer Schein iſt, als die Kirche, die ein erfülltes Jenſeits von der erfüllten Wirklichkeit ſondert, als die Reformation, die das an ſich unheilige Leben durch den herüberſpielenden Schein des Überirdiſchen verklären läßt, als die Philoſophie, die das Abſolute als eine reine Geiſterwelt der von der Idee abgefallenen Natur entzieht, als endlich Feuerbach ſelbſt, der die Religion und das Weſen des Menſchen von dem concreten Leben und der Entwickelung der Geſchichte trennt. In all' dieſen Erſcheinungen ſpricht das Chriſtenthum. Die Kirche iſt durch den Proteſtantismus nicht widerlegt, die Reformation nicht durch den Rationalismus; aber weil die productive Macht all' dieſer Richtungen das Bewußtſein war, ſo hat ſich

die eine der andern nicht entziehen können; die Kirche iſt vom Proteſtantismus inficirt worden, die Rechtgläubigkeit von der Aufklärung, der Rationalismus von der Romantik.

Es iſt nicht etwa Hegel allein und ſeine Schule, in denen ſich die Jenſeitigkeit des Abſoluten mit dem unendlichen Reichthum des wirklichen Gedankens zu erfüllen ſtrebt; es iſt das leitende Princip der Zeit. Auch die Verſtockung gegen den Geiſt dient ſeinem Geſetz. Aber die Vollendung der Abſtraction iſt zugleich der Bruch derſelben; mit Recht hat die Theologie in Hegel den ſchlimmſten Feind erkannt, denn die begriffene Offenbarung iſt die Widerlegung der Offenbarung. Auch dieſe Jenſeitigkeit des Abſoluten, das Reich des reinen Gedankens aufzuheben, und dem wirklichen, geſchichtlichen Geiſt wie der Natur auch den Reichthum der Idee zu vindiciren, der ihm gebührt, iſt die harte Aufgabe der gegenwärtigen Philoſophie. Es iſt dieſer Kampf, in welchem Alles, was ſonſt als abſolut Feſtes galt, flüſſig gemacht, und in das Geſetz des menſchlichen Bewußtſeins, wie es ſich in der Geſchichte realiſirt, hineingezogen wird. Die letzte Entäußerung des Geiſtes wird auf dieſe Weiſe aufgehoben.

Die Idee, die der Bewegung entzogen iſt, iſt ein Götzenbild. Was als heilig verehrt wird, erträgt keine Kritik und entfremdet ſich eben dadurch dem wirklichen Bewußtſein. Es iſt in der Natur des Geiſtes, bei dem gegebenen Inhalt nicht ſtehen zu bleiben, ſondern denſelben durch unausgeſetzte Kritik neu zu beſtimmen. Die Beſtimmtheit iſt nicht allein die Negation, ſondern auch der Inhalt des Geiſtes; die Verneinung des Beſtimmten geht nicht in's Nichts, ſondern in eine tiefere Beſtimmung. Dieſe unendliche Unruhe bringt die Ideen hervor, die bewegende Kraft des Lebens, und hebt ſie wieder auf dnrch ihre Verwirklichung. Die Idee iſt alſo in der That das Wirkliche, denn ſie iſt die Triebkraft des Gedankens und des Willens; ſie iſt aber in der Natur, wie der Geiſt ſelber, dem ſie angehört. Die Freiheit des Geiſtes beſteht nicht in der leeren Möglichkeit, ſich von ihr loszureißen, ſondern in dem unendlichen Recht, ſie zu begründen und damit neu zu beſtimmen. In dieſem Sinn iſt jene Inſchrift des delphiſchen Orakels zu verſtehen: Ἔγγυα, πάρα δ' ἄτα: verpfände dich an ein Beſtimmtes, ſo verfällſt du in Schuld.

Leicht kann aber jenes Sprichwort verkehrt werden, und es iſt das namentlich von einer kritiſchen Schule der neueſten Zeit geſchehen, in der

Weiſe, als ob das Beſtimmte als ſolches ungeiſtig ſei, weil es der Zeit angehöre und ihr verfalle, und als ob nur der ſich die Freiheit bewahre, der ſich von dem beſtimmten Intereſſe der Menſchen fern halte und ſich an nichts betheilige, da jede Thätigkeit, inſofern ſie einem geſetzten Zweck verfällt, der abſoluten Freiheit des Geiſtes zuwider ſei. Der Geiſt, die Negativität, die Kritik, ſteht bei Bruno Bauer wieder echt romantiſch außer der wirklichen Geſchichte. Aber die Kritik, wie alle Thätigkeit, iſt zeitlich bedingt, und nur die Leerheit des Willens wiegt ſich in der unbegrenzten Möglichkeit, in Allem, was gethan oder gedacht wird, die negative Seite aufzufinden. Nur ſo iſt der Vorwurf gegen den Liberalismus zu begreifen, daß er ſelber auf dem Rechtsboden ſtehe, gegen den er kämpfe, und daß ſo jede ſcheinbare Verbeſſerung nur eine gründlichere Vertiefung in das alte Unrecht ſei. Der Staat als ſolcher, das Recht als ſolches, ſei die Unnatur und das Unrecht, weil ſie ein allgemeines Maß enthalten, und demſelben das allein Wirkliche, das Individuelle aufopfern. Nur eine allgemeine Empörung gegen Geſetz, Recht und Staat, ein radicales Abbrechen mit der Vergangenheit könne zum wahren Leben führen — der Chriſt würde ſagen, zur Seligkeit. Aber nicht der Wille, ſondern die Natur des Menſchen bringt die Geſellſchaft als ein geiſtiges Ganze hervor, und aus den Verhältniſſen derſelben entwickeln ſich die Ideen, die dem Gefühl eine Form, dem Willen ein Ziel geben. Die geſchichtloſe Vollendung in den Zuſtänden der Wirklichkeit, die vorausſetzungsloſe Freiheit, ja ſelbſt das Sein des einzelnen Willens iſt eine leere Abſtraction; die Idee iſt dem Menſchen immanent. Die Wahrheit iſt nur in der Arbeit des Denkens, das Gute in der Entwickelung, die Freiheit im Rechtszuſammenhang der concreten Geſellſchaft, der Geiſt in der zeitlichen Beſtimmtheit. Die abſolute Kritik glaubt dann, von unnahbarer Höhe auf die Zeit herabzuſehen, während ſie ſelber in unfreiem Spiel von ihren Gegnern beſtimmt wird, indem jede Wendung derſelben ſie zu einer neuen Negation treibt.

Dieſe Theorie hat ſich endlich zu der paradoxen Idee zugeſpitzt: auch das Bedürfniß der Wahrheit im Denken und der ausdauernden Zweckthätigkeit im Handeln ſei eine Sklaverei, ſo daß der Menſch die Macht gewinnen müſſe, ſich aller Ideen zu entſchlagen, um reines Ich, Einziger, Eigner zu ſein; nur wer ſeine Sache auf nichts ſtellt, ſei frei. Damit iſt

freilich jede geistige Bestimmtheit wenigstens scheinbar aufgehoben; scheinbar, denn der Entschluß, reines Ich zu sein, ist auch eine Idee; aber desto knechtischer verfällt dieses Ich seiner Natürlichkeit, seinen Launen und Stimmungen. Unfähig, aus sich selbst einen Inhalt zu erzeugen, weil es gesetzlos ist, nimmt es diesen Inhalt, wo er gegeben wird, und ist so ein Knecht der ganzen Welt. Die alte Marotte der romantischen Schule, das Hingeben an die Inspiration des Augenblicks, macht sich von Neuem geltend, und der Anarchist Max Stirner wird sich vielleicht selber wundern, seine Lehre von dem Recht der Eigenheit bei dem heiligen Schleiermacher wiederzufinden, wenn auch mit süßer Romantik überfirnißt.

Es ist die wildeste Ausschweifung der Romantik, diese Einbildung, von allen Voraussetzungen frei zu sein.

Die Romantik ist also nicht allein im Lager der Heiligen; sie spielt noch immer mit allen Hoffnungen, Wünschen, Idealen, wo diese auch sein mögen. Auf den Kathedern wird noch immer die Selbstentwickelung der Idee, die Selbstentwickelung des Rechts gepredigt, noch immer der Himmel beschrieben, etwa nach der absoluten Vernunft oder der absoluten Offenbarung. Draußen dagegen meinen sie, es sei nur der gute Wille nöthig, so haben wir eine neue allgemeine Kirche, oder Brüdergemeinden, oder lauter freies Selbstbewußtsein, oder was sonst. Rechts und links fabeln sie von einem Fortschritt in's Blaue hinein, von einer Vorsehung oder einer waltenden Idee.

Nur durch Überwindung aller Illusionen kann die Vernunft ihre Macht bethätigen. Aber ein solcher Kampf erfordert reine Hände. Nur wer die eigne Heuchelei, den Götzendienst des eignen Ich überwunden hat, darf gegen die Heuchelei und den Götzendienst der Welt in die Schranken treten.

Die Zeit ist vorüber, wo man böse Geister durch einen Zauber bannte; sie fürchten nicht mehr das Wort des Beschwörers, den Höllenzwang der absoluten Philosophie. Wer nicht das heilige Pathos des Herzens mitbringt, wird auf diesem Schlachtfelde nicht der Meister sein.

Erſtes Buch.

Das Zeitalter der Reformation.

La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme.

Pascal.

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Das Christenthum.

Die erste großartige Weltanschauung, in welcher der Geist seine eigentliche Wahrheit jenseits der Wirklichkeit sucht, ist das Christenthum. Das Christenthum ist in einem doppelten Sinn aufzufassen: einmal als bestimmte geschichtliche Erscheinung, und hier genau begrenzt; dann als leitender Geist mehrerer Jahrhunderte und zahlloser Völker. Wie konnten diese Völker und diese Zeiten sich einer Weltanschauung unterwerfen, die der ihrigen entgegengesetzt war? und was ward sie unter ihren Händen?

Wenn man das Christenthum die absolute Religion nennt, so ist darunter zu verstehen, daß in ihm der Begriff der Religion: Anerkennung des Übermenschlichen, seine reinste Form annimmt: Anerkennung des Übermenschlichen als des allein Wirklichen.

Neben dem Gefühl, äußerlich begrenzt und gehemmt zu sein, hat der menschliche Geist die unbedingte Kraft und den unbedingten Trieb, was er fühlt, in eine Vorstellung zu verwandeln. Jede Grenze wird ihm zur Form. Das Grauen in der Einsamkeit der Natur, die er nicht versteht, erscheint dem Wilden als eine fremde Macht, die, wenn auch in seinem Innern, dennoch eine wesentlich jenseitige sei. So bringt die Furcht der Naturvölker Gespenster und Teufel hervor, in denen nur die negative Seite des Bewußtseins herausgebildet ist. Das erste Selbstgefühl ist Schmerz; erst im Widerspruch empfindet sich das Dasein. Das ursprüngliche Substrat der religiösen Prädicate ist das Außermenschliche: Gott ist, was der Mensch nicht ist, was er nicht begreift. Nur daraus ist der Thierdienst, der sinnliche Cult des Entsetzens, die Verehrung der Wahnsinnigen begreiflich.

Allein da selbst im Entsetzen, in der geistlosen Betäubung des Schreckens, das Bewußtsein nach seinen immanenten Gesetzen unbeachtet thätig ist, sich das nur Empfundene vorstellig zu machen, so bildet sich auch jene negative Gewalt eine, wenn auch unbestimmte und zerfließende, dennoch objective Form. Das Schreckliche und Unverständliche nimmt für den Geist die Form an, die ihm als die absolute gilt, weil sie die seinige ist; aus den Bildern des Grauens werden in weiterer Entwickelung persönliche Wesen, mit denen der Mensch sich zu versöhnen vermag. Indem der Mensch an den unbekannten Ort des Schreckens ein Wesen setzt, das auch qualitativ ihm überlegen sei, weil er es nicht begreifen und ihm nicht widerstehen kann, nimmt er seine Beziehungen zu demselben doch lediglich aus der eignen Natur. Wie grauenvoll die Götzenbilder sich auch darstellen mögen, sie müssen doch an das Menschliche streifen.

Das menschliche Bewußtsein hat in der Vernunft, selbst im Gefühl, ein Allgemeines der Anlage nach, das nach einer objectiven Gestaltung strebt. Das dem Bewußtsein immanente Rechtsgefühl, wenn auch vorläufig ohne bestimmten Inhalt, widerstrebt der Zufälligkeit und Willkühr in der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Man fühlt das Vollkommene, indem man sich der Unvollkommenheit bewußt wird, und dieser Sehnsucht bietet sich als Gegenstand nur jene dem Geist noch unbegreifliche Welt dar, die in der Religion zum Ausdruck dessen wird, was der Mensch begehrt. Aus der Furcht wird Scheu; das Entsetzen veredelt sich zum Gefühl des Erhabenen; denn auch das fremdeste kann der Geist in ein Bild verwandeln und mit seiner Kraft umfassen.

Was zunächst als bloße Schranke erscheint, das Unbegriffene, das Wunder, die Unendlichkeit, vor der ich Nichts bin, ist als solche zugleich das höchste Wesen und erfüllt sich so allmälig mit den substantiellen Ideen des wirklichen, d. h. zeitlichen Bewußtseins. Der Wilde sieht in der Welt nur Beziehungen der Begierde und der Furcht; sein Gott ist der Mächtige und der Wissende, dem alle Gegenstände des Schreckens und des Genusses unterthan sind: denn auch das Wissen bezieht sich ursprünglich nur auf Objecte der Begierde. Später giebt die Bildung dem Menschen ein Maß, und seinem absoluten Wesen Individualität und Schönheit. Die geordnete Gesellschaft, die in bewußten Verhältnissen, in einem Verein freier und ebenbürtiger Wesen sich einer allgemeinen Idee fügt, erkennt

in dem Abſoluten die Gerechtigkeit. Die überſtrömende Innigkeit des Gefühls, dem das Maß zu enge wird, und das die Unendlichkeit der Gattung ſich zum Bewußtſein bringt, betet in ihm die Liebe an. Überall iſt es der ſittliche Inhalt der Geſellſchaft, durch welchen das Bild des Himmels angefüllt wird.

Die productive Macht des Gottesbewußtſeins liegt weder in dem Einzelnen, noch in der Gattung als ſolcher. Die Beſtimmung der übernatürlichen Macht iſt eine traditionelle und wird von dem Einzelnen als ein Fremdes empfangen. Was der Einzelne fühlt, wird dem Andern Vorſtellung, der Menge Überlieferung, dem Epigonen, dem die Vergangenheit in einem plötzlichen Bilde aufgeht, Offenbarung. Durch die Überlieferung wird die Vorſtellung Gottes der ſubjectiven Willkühr des Gefühls entriſſen und dem allgemeinen Ideenkreiſe gemäß geformt. Der Vorſtellung gegenwärtig und objectiv wird das Abſolute in weiteſtem Sinn durch die Kunſt, welche die Abſtractionen des Geiſtes dadurch aufhebt, daß ſie ihnen eine Geſtalt giebt. Die eigentliche Kunſt hat es nur mit der Darſtellung deſſen zu thun, was dem Geiſt weſentlich iſt, und inſofern die Religion das abſolute Weſen des Geiſtes enthält, mit der Religion. Wo die Religion aus dem concreten Bewußtſein eines Volks hervorgeht, iſt daher Kunſt und Religion dem Inhalt nach identiſch.

Anders wenn die Religion einem Volke durch ein höher entwickeltes Bewußtſein, alſo äußerlich mitgetheilt wird; dann tritt in die Kunſt ein fremdes Element, das ſich aus jener nicht ableiten läßt. So war es mit dem Chriſtenthum im Abendlande. Das Chriſtenthum war eine weſentlich orientale Anſchauung, der erſt das Abendland ſeine ſittliche und intellectuelle Beſtimmtheit gab.

Der Kampf zwiſchen Abendland und Orient zieht ſich in allen Formen durch die Geſchichte hin: in dieſem die maßloſe Fülle des Inhalts, in jenem die Beſtimmtheit der Form: das individuelle Maß bei den Griechen, das Geſetz bei den Römern, das auf concreten Standesverhältniſſen beruhende Ehrgefühl der Perſon bei den Deutſchen. Im Staatsleben hat das Abendland den Orient überwunden, Europa iſt das Land der politiſchen Bildung geworden. Aber der orientaliſche Geiſt hat ſich gerächt: unverſtanden, und in ſeinem Dunkel am mächtigſten, hat er ſich des Gemüths bemächtigt, und Tempel des Überirdiſchen aufgerichtet. Was der Indier in abſtracter

Beschaulichkeit, der Jude in abstractem Haß in sich bewegte, hat sich als Christenthum zur Seele der Welt gemacht.

Der Gegensatz der absoluten Religion ist das abendländische Heidenthum, wie es seine classische Form bei den Griechen erreicht.

Die abendländische Bildung findet in der Natur, dieser Schranke des Geistes, seinen eigentlichen Inhalt. Der Geist ist keine exotische Pflanze in der Natur, er schämt sich seiner Natürlichkeit nicht, sondern befriedigt sich in liebevollem Zusammenhang mit der Welt, die auf den festen Säulen der Nothwendigkeit ruht. Die Natur gewinnt bestimmte Formen, sie tritt dem Verständniß näher, selbst in ihren Schrecken sprechen befreundete Stimmen vernehmlich zu der menschlichen Seele. Die Natur füllt sich mit tausendfachem Leben, in jeder Form regt sich eine Seele und göttliche Gestalten lauschen selbst in der lichtlosen Einöde. Die Welt des Geistes ist begrenzt und eben darum fühlt er sich zu Hause. In der Anschauung der schönen Formen der Natur lernt er sich selber als das Schöne hervorbringen; das Siegel des Göttlichen wird selbst dem todten Stein eingeprägt. Die Gestalt ist das Göttliche, denn sie ist das Geistige der Natur. Diese Vertiefung in die Natur ist zugleich die Befreiung von ihr; das Maß des Natürlichen wird zur heiligen Sitte, die Nothwendigkeit zur freien Schönheit. Die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen im lebendigen Individuum ist das Ideal des Lebens wie der Kunst. Tugend ist die göttliche Kraft, zu genießen, zu wagen und das Unvermeidliche zu dulden. Die höchste Kategorie der Sittlichkeit ist das Maß, das Zusammenfallen des Inhalts mit der Schranke, selbst in der geistlosen Negation des Todes, der als das Ende auch das Maß und die schöne Erfüllung der Endlichkeit ist. Es ist die Bestimmung und das Wesen des Lebens, endlich zu sein: die Psyche an sich ist ein ohnmächtiges Traumbild des Lebens im Reich der Schatten, unvergänglich aber ist die Gestalt, die fixirte Erscheinung, die der Zeit, der geschichtlichen Entwickelung, und damit des Untergangs enthoben, sich seligen unendlichen Seins erfreut.

So fiel das Widersprechende des Lebens, seine Schuld und sein Gesetz, nach Außen. Das Schicksal war ein unnahbares Jenseits dem seligen Leben der Götter und der ihnen befreundeten Sterblichen, die abstracte Einheit ohne Inhalt und Verstand, die zu dem Leben kein Verhältniß hatte. Die Negativität des Göttlichen fiel hinter die Götterwelt selbst, darum war diese nicht absolut; diese Furcht ver-

barg sich hinter der Seligkeit der Olympier. Aber das Herbe einer solchen Vorstellung tritt im griechischen Leben wenig hervor: in der Lust, das Ideal des Lebens in der einzelnen Schönheit unmittelbar gegenwärtig zu haben, ließ man die negative Seite auf sich beruhen, und dachte so wenig als möglich daran. In dunkler Ferne blieb die abstracte Allgemeinheit des Schicksals, an welcher auch der Wille des Zeus sich brach, hinter dem geschäftigen Leben der seligen Götter. Auch der Mensch sträubte sich nicht gegen seine negative Macht, sondern verehrte sie mit frommer Scheu. Wenn der Trotz des Titanen sich gegen die Tyrannei der höchsten Macht empört, so ist dieser Trotz eine Anomalie; die Gerechtigkeit ist nicht das absolute Wesen, das Rechtsgefühl des Einzelnen hat keine objective Stütze, und so muß auch Prometheus nach langen Qualen sich endlich unterwerfen. Ödipus, dessen Schuld außerhalb des Willens fällt, erleidet dennoch die Strafe; denn die That trägt ihr objectives Maß und ihre Folge in sich selber, die unendliche Freiheit und Schuld des subjectiven Willens ist noch nicht ins Bewußtsein getreten. Der Mensch ist ein Spiel natürlicher Kräfte, die als sittliche Mächte einander widersprechen: so in den Eumeniden des Äschylus. Den Töchtern der Nacht hat Zeus das Licht auf ewig verschlossen; freudelos jagen sie ihrer Beute nach und es graut ihnen selber vor dem Blut, das sie vergießen müssen. Das sittliche Bewußtsein der neuen Götter streitet gegen diese uralten Rechte des Bluts. Die Seele des Menschen ist ihr Schlachtfeld und er hat ihnen keinen freien Willen entgegenzusetzen. Die sittlichen Mächte, denen er verfällt, sind nicht seine eigenen; sie sind dem Wesen nach sich absolut entgegengesetzt, und die Vermittelung ist eine äußerliche, ein Richterspruch, der die Natur der Gegensätze nicht versöhnt. Die Eumeniden werden in ein unterirdisches Heiligthum verwiesen, sie sind äußerlich beschwichtigt, aber dem Geist um Nichts verständlicher geworden.

In diesem heiligen Dunkel findet sie Ödipus am Ziel seiner Irrfahrten. Die Erde hat sich über ihnen geschlossen; von ihnen gesegnet, grünt der Ölbaum und schlägt die Nachtigall im Rosenbusch. Ihr Amt ist jetzt ein milderndes; sie nehmen den müden Wanderer, dessen Verbrechen ein langes Leiden war, in ihre dunkle Ruhestätte auf. Der Haß des Schicksals hat eine Grenze in der Unterwelt. Oben im Olymp herrscht das neue Göttergeschlecht mit unendlicher Gewalt; die alten formlosen Ungethüme der Natur liegen gefesselt

im Tartatus. Diesem Geschlecht kann der Mensch nicht widerstehn; wer sein Maß überschreitet, verfällt dem Neide der Götter und muß erkennen, daß Allen, die da leben, nur die Wahrheit des Traums zukommt und die Kraft der Schatten.

Dieses Traumwesen waltet ebenso in der Zufälligkeit der Natur, in der Willkühr der Götter; die Phantasie allein ist ihre Bildnerin und ihr Verständniß, und diese kennt nur ein formelles Maß, welches die Kraft begrenzt und das Übermäßige zerschlägt. Das Heidenthum war eine traditionelle Religion, in welcher Vorstellung an Vorstellung sich gesetzlos anreihte: die wahre Geschichte, die das Einzelne bricht, um sein Wesentliches in der Idee zu erhalten, ist ihr fremd, denn die Idee haftet nur an dem einzelnen Schönen und geht mit ihm unter. So hat sie auch in sich selbst keine Geschichte, sondern nur eine Reihe anmuthiger, aber flüchtiger Bilder. Der tiefe Begriff der Zeit ist aus dem heitern Spiel des Lebens verbannt. Die Zeit galt als das rein Negative, das Schicksal, das den schönen Menscheu ereilte wie seine Werke; sie war das absolut Fremde, das er nicht begriff. Mit dunkler Drohung wagt sie sich selbst an den Sitz der Götter. Prometheus im Äschylus weissagt den Untergang des Zeus durch die Geburt eines Größern. Zwar wird dieses Schicksal des Götterkönigs hintertrieben, aber Zeus ist doch nicht mehr der Absolute, denn die Vernichtung, wenn auch nur in der Form der Möglichkeit, schwebt als ein äußerliches Schreckniß über seinem Haupt. Das Selbstbewußtsein als das Ewige im Wechsel der Erscheinungen zu verehren, war das Alterthum nicht fähig.

Weil nur das poetische Bedürfniß den Vorstellungen der Götter eine Gestalt gab, so kennt das Heidenthum auch keine eigentliche Lehre von dem göttlichen Wesen, ebenso wenig als eine Offenbarung desselben, denn die Dichtung sieht nur im Einzelnen die Idee. Zwar finden wir Orakel und Prophezeiungen, aber sie entspringen nicht aus dem universellen Gegensatz des Geistes und der Natur, sondern beziehen sich nur auf Endliches. Die bewußtlose Natur, mit Göttlichkeit erfüllt, bringt durch ihre Kräfte ein höheres Bewußtsein hervor als das menschliche; der Geist ist nur die individuelle Reflexion der Natur, wie das Schicksal ihre universelle. Die Natur ist aber ohne Geschichte, und so ist auch das Schicksal das Formlose, das sich nie enthüllt und es nie zu einem Gesetz bringt. Das höchste Streben

der Griechen war die individuelle Vollendung in Menschen und Göttern hervorzubringen.

Das Heidenthum mühte sich daher ab, das Göttliche in der reichsten Fülle individueller Formen zu erschöpfen und sich anschaulich zu machen. Poesie und Plastik schlossen die unendliche Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens in idealer Form den Sinnen auf, ohne zeitlich geschichtliche Bestimmtheit. Die einzelne Erscheinnng des Schönen war in sich vollendet, als ein endliches Symbol der Idee, aber diese Götter theilten nicht das eigentliche Wesen der Menschen, sie kannten keinen Schmerz und erlitten nicht den Tod, sie hatten daher auch an der Wahrheit des Lebens keinen Theil. Ihr Dasein war ein schöner Schatten, abhängig von dem Genius der bildenden Kunst. Ihre Seligkeit spielte als ein anmuthiger Schein in das Leben, ohne einzugreifen in die zusammenhängende Arbeit und Entwickelung der Gattung. So warf sie die Consequenz des Heidenthums, die Epikureische Philosophie, aus dem wirklichen Glauben und Leben der Menschen heraus, als zeitlose, heitere Bilder einer ideellen Vorstellung, nicht mehr als Gegenstände der Hoffnung oder Furcht für die Sterblichen. Die ruhende Schönheit der Natur, die fertige Vollendung der Gestalt ist außer der Zeit. Als nun der unerbittliche Ernst der Geschichte die Einzelheit niedertrat und mit seiner gemüthlosen Nothwendigkeit das selige Leben störte, heftete sich die Vorstellung des Göttlichen an die geschichtlichen Heroen, die als Träger des Weltgeistes den Mittelpunkt des Lebens ausmachten. Es war nicht bloße Politik, daß Alexander der Große in dem dämonischen Drang seiner Seele göttliche Kraft wahrzunehmen glaubte, als er in dem Siegesschwindel seiner an das Mythische grenzenden Laufbahn sich über die Sterblichen erhob und es duldete, daß eine Welt anbetend vor ihm niedersank. Auch die persischen Könige waren von ihrem Volk angebetet worden, aber diese Anbetung galt nur ihrer Würde, nicht ihrer Person. Jetzt fühlte sich die geschichtliche Thatkraft als das Absolute; die Größe des einzelnen Willens griff mit frecher Hand nach der Weihe höherer Wesen. Alexander war die größte Gestalt, die das Alterthum hervorgebracht hat; die Individualität des Göttlichen erschien in sinnlicher Gegenwart. Aber nur für den Rausch des Augenblicks; einmal gestorben, war Alexander eine Vergangenheit für den Geist und nicht weiter wirklich. Kein Zweiter hat nach ihm diese Höhe des Selbstgefühls

erstiegen; wenn Demetrius Poliorcetes sich Altäre errichten ließ, wie es später mit den römischen Kaisern von Staatswegen geschah, so sprach sich darin nur das brutale Bewußtsein der äußerlichen Macht aus; in dem Inhalt dieser Personen lag nichts Hohes und Göttliches und man brach ihre Tempel, wenn ihr fluchwürdiges Andenken von der Scheu vor ihrer Macht nicht mehr verdeckt wurde. Das Alterthum konnte seine Sehnsucht, die wahre Individualität des Göttlichen darzustellen, nicht erfüllen, es konnte den Gott in dem Menschen nicht hervorbringen, weil es die Menschheit nicht kannte, sondern nur den von der Natur bestimmten Menschen.

Die Griechen suchten noch auf eine andere Weise die Natur zu vergeistigen, durch die reine Form des Gedankens. Die Philosophie war einerseits eine Reaction gegen das griechische Wesen, denn sie zersetzte das Individuelle; andrerseits ging sie aus ihm hervor, denn sie suchte das Absolute in der bestimmten individuellen Form des endlichen Gedankens. Nachdem die ersten rohen Versuche, in dem Grundstoff oder in der bloßen abstracten Form, der Zahl, das Maß und den Sinn der Natur zu finden, überwunden waren, bearbeiteten schon in der Kindheit Griechenlands die Eleaten die Welt der Vorstellung durch die Negativität des Begriffs; sie hatten den Muth, die concreten Erscheinungen des Lebens, Bewegung u. s. w., zu läugnen, weil sie dem reinen Begriff des Seins widersprachen. Eben dieser Widerspruch führte Heraklit darauf, den Gedanken des Seins fallen zu lassen und das Universum in den endlosen Wirbel einer allgemeinen Bewegung ohne Centrum aufzulösen: ein schwindelnder Gedanke, von dem wir heut zu Tage zu oft haben reden hören, als daß uns die Kühnheit und der Heroismus seiner Conception sogleich schlagend in die Augen fallen sollte. Noch geläufiger ist uns der Gedanke der Atomisten, die in dieser Bewegung Ein Seiendes festhielten, die unendliche Vielheit des abstract Einzelnen, und die bewegende Negativität des Leeren; ja in dieser Abstraction sind noch eine Reihe physischer Lehrsätze befangen. Anaxagoras hat endlich, als erster Prophet der absoluten Religion, den Gedanken als das immanente Sein der Welt ausgesprochen, und zwar so, daß bereits ein Dualismus hervortritt, wie ihm der platonische Sokrates sehr richtig nachweist: denn den Gedanken können wir uns nur als einen menschlichen denken, die Deduction der Weltbewegung wird aber wieder ins Physische herübergeleitet. In der weitern Ausbildung

dieſer Lehre mußte die Verflüchtigung des Seienden noch weiter um ſich greifen, denn der Gedanke, ohne eine innere Beſtimmung aufgefaßt, iſt das Willkührlichſte und Freiſte; er ſpielt mit dem Geſetz der Natur wie mit dem der Sitte: das Recht iſt eine Fiction des Gedankens wie alles Übrige in der Welt, und Leidenſchaft, Neigung, Stimmung und Laune mögen zuſehn, was ſie aus der Welt machen; die Wahrheit liegt nur in der Vorſtellung. Mit dieſem Princip der Sophiſten, der richtigen Conſequenz des Heidenthums, war die alte Welt aus den Fugen gerückt.

Denn in ihrer claſſiſchen Zeit fanden die Griechen die Wahrheit ihres Seins in der Allgemeinheit der Sitte, die jede Willkühr ausſchloß. Der Einzelne in ſeiner willkührlichen Abſonderung, die Anonymität ſubjectiver Empfindungen und Stimmungen fand in dieſer objectiven Welt keine Stelle, obgleich die Beſtimmtheit feſter Geſtaltungen im politiſchen und künſtleriſchen Leben jedes Verſchwimmen ins leere Allgemeine ausſchloß.

Dieſe völlige Umkehr der Denkweiſe mußte alſo in dem ſittlichen Bewußtſein einen um ſo größern Schreck erregen, als ſie ſich unmerklich der Geſinnung aller Menſchen bemächtigte, ſo daß man ſich über den Grund nicht klar werden konnte. Allein die Griechen blieben bei dem Schreck nicht ſtehen; ſie legten in die Ironie des Gedankens gegen die Realität die Ironie gegen das Denken ſelbſt hinein, und löſten ſeine Feſtigkeit ebenſo auf, wie die der wirklichen Welt.

Sokrates begann dieſen Proceß: wenn der Gedanke das Abſolute ſein ſoll, ſo muß er ſich ſelber reinigen; in ſeiner Reinheit iſt er aber das Gute. Das Gute iſt kritiſch gegen den endlichen Gedanken wie gegen die Wirklichkeit; es iſt eine Idee, die erſte große geſchichtliche Idee; der Geiſt ſpringt gewappnet aus dem Haupt der Natur. Wo iſt das Gute und die Wahrheit? Im Gewiſſen. Wo ſtammt dieſes Gewiſſen her, die eigentlich wahre Erkenntniß? Nicht aus dieſer Welt des Scheins, die nur als Object der menſchlichen Thätigkeit gelten kann, ſondern aus der Erinnerung an ein reines Sein, aus einem von dem Truge der Sinnlichkeit noch nicht getrübten urſprünglichen Zuſtand, von dem die Seele abgefallen iſt und zu dem ſie durch innere Reinigung, durch eine Wiedergeburt wieder zurückkehren wird. Ebenſo wie die irdiſche Seele von ihrem Urbild abgefallen iſt, ſo alle Dinge von ihrer Idee; die Idee, das Reich der Wahrheit, iſt ein Jenſeits, wie das Gute gegen das Wirkliche,

und wenn wir uns bildlich ausdrücken wollen, eine Vergangenheit in Beziehung auf die Erkenntniß, eine Zukunft in Hinsicht auf das praktische Leben. Ein Abbild des Guten auf Erden ist die Gerechtigkeit; sie ist nicht Rache, sondern Besserung; der Mensch wird hingerichtet, damit er durch Abbüßung seines Verbrechens seiner Idee näher geführt werde. Wo kann er aber, da er nicht mehr ist, diese Idee erreichen? Nur in einem künftigen Leben, dessen ausschließlicher Inhalt die Gerechtigkeit ist, in der Form von Lohn und Strafe. Das Jenseits ist die nothwendige Ergänzung der Welt.

Nun aber der Mittelpunkt dieser überirdischen Welt des Guten, die sich von den Angeln des Natürlichen und des Endlichen losgerissen hat? Es kann nur das Wesen des Guten an sich seyn; Gott, der reine Gedanke, von dem die Natur abgefallen ist und zu dem die Seele sich zurücksehnt.

Es lag im Character des Heidenthums, auch selbst das Abstracte individuell zu formen und zu einem Bild zu gestalten. Aus den abstracten Anforderungen der Gerechtigkeit wurde ein Ideal des Staats, wie er sein sollte, und wie er nirgend war; aus den Pflichten des Guten ein Bild des Weisen; ein Bild, welches die einzelnen philosophischen Schulen nach ihrer besondern Richtung ausführten. Dem göttlichen Helden tritt der göttliche Weise entgegen, der Nichts bedarf, weil er alles in sich selbst hat; Diogenes dem Alexander. Göttlich ist, die Welt zu beherrschen; göttlich, sich aus ihr nichts zu machen; beides liegt gleich sehr im griechischen Geist.

Nun folgt die Zeit der Verwirrung; Orient und Griechenland werden in einander gemischt, die ausschweifende Phantasie der Orientalen und die Dialektik der griechischen Idee bewegen sich in einander; sie können sich nicht ausbilden, sie können nur zu einem reichen aber unklaren Chaos führen. Die concreten sittlichen Staatsformen sind gebrochen, die Bande der Nationalität zerrissen, die dunkeln und unsittlichen Mysterien Kleinasiens, der heitere Götterdienst der Hellenen, die flüchtigen Bilder der Mythologie, die symbolische Feier natürlicher Geheimnisse, die Anbetung der Heroen und das Ideal der Resignation, alles drängt sich in einander, und auf ein Zeitalter classischer Helle und Bestimmtheit folgt eine trübe Gährung schwärmerisch sehnsüchtiger Ideen. Denn die Idee ist Sehnsucht geworden; sie hat in unermeßlicher Fülle des Göttlichen gekostet, aber wie Tan-

talus ist ihr auf den Lippen die Frucht in Asche zerstoben. Sie ist fremd in ihrer eigenen Welt geworden und fühlt sich unheimlich.

Die Macht der Zeit wurde von der Scheu der dichterischen Phantasie nicht überwunden. Das schöne Spiel des griechischen Lebens brach zusammen vor seinem Schicksal, der Strenge des philosophischen Denkens und der Consequenz des wirklichen Staats, weil es in sich das Allgemeine nicht ertrug.

Der römische Staat zertrümmerte den sittlichen Organismus der alten Völker. Nach Außen hin auf die Rechtlosigkeit alles Fremden, im Innern auf ein eisernes System formeller Gesetzlichkeit gegründet, mußte dieser künstliche Staat, was bei den andern Völkern aus natürlichen Verhältnissen hervorging, mit Bewußtsein hervorbringen. Nur das Positive, und dieses in seiner abstracten Schärfe, also im eigentlichsten Sinn die Formel war das Leben dieser kalt verständigen Welt. Das Gesetz bändigte die Sprödigkeit des Einzelnen, indem es ihm einen bestimmten Kreis seiner Macht und damit eine Grenze setzte; so verflocht es künstlich den Egoismus in sein wunderbares Triebwerk. Dieser Zustand mußte untergehn, sobald die wirklichen Verhältnisse die Formel überwuchsen, sobald in der Ohnmacht des Gesetzes der Einzelne sich seiner Macht und damit seines Rechtes bewußt wurde. Die Selbstsucht entschied nun über das Schicksal der Welt und die Idee des Gesetzes flüchtete sich ins Privatrecht: die einzige organische Thätigkeit, welche Roms Freiheit überlebte und welche durch die Consequenz in der Entwickelung ihrer Formeln die Willkühr des obersten Princips verdeckte. Der Träger dieses Rechts war nicht die concrete Individualität, mit einer sittlichen Erfüllung oder einem ästhetischen Maß, sondern die gemüthlose Abstraction der Persönlichkeit, die nur quantitativ nach den Graden der Freiheit bestimmt wurde.

Das Gesetz ist organisch aus der Verwickelung der praktischen Verhältnisse hervorgegangen und aus zufälligen Bestimmtheiten hergeleitet; es giebt verschiedene Grade der Persönlichkeit, ja die Sklaven fallen geradezu außerhalb der Bestimmungen der Person. Aber es ist von diesen Voraussetzungen abgelöst und in sich versteinert, und durch die Wirklichkeit zu einem Schein herabgesetzt, denn die Willkühr des Herrschers, die den organischen Fortbau der Formel in Nichts aufhält, ist schrankenlos und absolut trotz aller Formeln. Es kam vor, daß sich die Vornehmsten des Reichs, in denen der Begriff

der Person seinen vollsten Ausdruck fand, als Sklaven verkaufen ließen, um nur dem fürchterlichen Druck zu entgehn, der auf den Höhen des Lebens am schwersten lastete.

Die abstracte Persönlichkeit war die letzte Form des Absoluten. Das Ich, durch das Triebrad der Geschichte der natürlichen Bestimmtheit eines sittlichen Lebens und seiner ästhetischen Bildung beraubt, wurde der Mittelpunkt des Willens wie des Denkens. Die Tendenz des Einzelnen war entweder, die reine Subjectivität in ihrem maßlosen Drang durch den äußern Genuß zu erfüllen, oder ihre speculativ erkannte Idee in sich selbst zu realisiren. Die Realität lag in beiden Fällen lediglich im Subject. Das Leben im Großen und Ganzen dagegen war ein fieberhafter Traum ohne Sinn und Zusammenhang, denn die Willkühr hatte keinen sittlichen Inhalt und bestimmte sich durch die Gedankenlosigkeit zufälliger Einfälle. Titus konnte den Einfall haben, seinen Sklaven keine Bitte abzuschlagen, — und was mögen das für Bitten gewesen sein! — Caligula sein Pferd zum Praefectus urbi zu erheben, Hadrian die Wissenschaften zu fördern, Heliogabal den gastrischen Freuden zu huldigen; der eine Einfall war gerade so normal wie der andere. Nero ist die Spitze dieser willkührlichen Persönlichkeit. Von reichem Sinn für die Poesie des Genusses, wollte er genießen, wie es noch kein Anderer gethan; was ihn störte, ließ er auf die Seite bringen, wenn es auch die eigne Mutter war. Die Person hatte sich von allen sittlichen Bestimmungen gelöst. Sich eines erhabenen Anblicks zu erfreuen, zündet er Rom an, und durchzieht mit einem bacchantischen Gefolge wüster Schwärmer seine Welt, die sich bald genöthigt sieht, ihm als Histrio zu applaudiren, bald ihm, dem Gotte, Opfer anzuzünden. Er endet durch einen Selbstmord. Der Selbstmord ist der letzte Act des Selbstbewußtseins, das letzte Recht der Person. In dem wüsten Traum des Lebens war die Mortification die letzte Bestimmung des Menschen. Die Gestalt, die uns unter den Bildwerken der Kaiserzeit am häufigsten begegnet, ist der schwermüthig träumerische Antinous, der schöne Jüngling, der sich für seinen Herrn und Freund geopfert: das Leiden in der schönsten Blüthe der Jugend, der freiwillige Opfertod zur Erlösung eines Andern. Das alte Mysterium des Adonis, die Endlichkeit des Göttlichen, war in das Selbstbewußtsein gelegt.

Der Schmerz dieser Rechtlosigkeit hatte nur die Kraft des Opfers und der Resignation; zum Kampf mit dem Schicksal, das wie eine

ſchwere Krankheit auf der Welt laſtete, hatte er keinen Muth. Die Philoſophie kannte keinen andern Zweck, als den Weiſen gleichgültig zu machen gegen alles Wirkliche. Sie wandte ſich von der Speculation, dem objectiven Intereſſe an der Wahrheit, ab, und erfüllte als Glaube, als Bekenntniß, als Geſinnung das am Subſtantiellen verzagte Gemüth. Das Ideal der reinen Subjectivität war das Ziel ihres Denkens; was ſie ſonſt gab, diente nur zur Rechtfertigung dieſes Ideals.

Die Skeptiker entwöhnten das Herz, für Etwas zu ſchlagen, weil Nichts feſt wäre, ſondern Alles ein Schein; ſo konnte das Unglaublichſte neben dem Alltäglichen erſcheinen und ſetzte ebenſo wenig in Verwunderung; es gab kein Wunder mehr, denn die ganze Welt war eine wunderbare geworden. Überſättigt von der grenzenloſen Maſſe des Denkſtoffs hatte die Skepſis den einzigen Zweck, das Schwankende dieſes Inhalts nachzuweiſen und in dieſem Verluſt der objectiven Wahrheit Reſignation und Gleichmuth als einzigen Troſt zu lehren. Dieſe Ohnmacht des Erkennens wurde ebenſo in die ſinnliche Anſchauung wie in das reine Denken gelegt; ſie bezog ſich ebenſo auf das Geſetz der ſittlichen Welt wie auf das der Natur. Das Bewußtſein wirft allen objectiven Inhalt aus ſich heraus; Geſinnungsloſigkeit iſt die wahre Weisheit. Der Verſtand erſtaunt über Nichts, das Gewiſſen verſtummt, das Gefühl verliert die Kraft des Schmerzes; das letzte Bewußtſein eines Geſetzes iſt verloren.

Dieſe Einſicht in die Weſenloſigkeit der Erſcheinungen erhebt die Lehre der Stoa zur Pflicht. Der Weiſe ſoll von jeder Beſtimmtheit laſſen, ſei es im thätigen Leben oder der Empfindung, denn die Empfindung iſt eine Illuſion wie die Realität ſelbſt; Schmerz und Luſt liegt nur im Willen. Die Welt iſt nichts, erſt die Gedanken machen ſie zu etwas; in ihrer empiriſchen Mannigfaltigkeit iſt ſie ein Schein ohne Bedeutung, nur das Gute iſt wirklich; ebenſo iſt die natürliche Beſtimmtheit der Empfindung, der Anſchauung, des Willens ein Schein, nur der wahre Wille, die Tugend iſt wirklich. Im Menſchen iſt ein Gott, es liegt an ihm, dieſen zu erkennen und zur Realität zu bringen. Dieſe Gottheit, dieſe Tugend iſt Eins und untheilbar; wer nicht die ganze Tugend in ſich hat, iſt ſchlecht und verwerflich; die Wahrheit hat keine Grade. Der Tugendhafte iſt frei, denn er wird durch Nichts beſtimmt, als durch ſich ſelbſt; die Realität der Dinge iſt für ihn nicht da.

Aus sich selber heraus soll das Subject sein wahres Wesen bestimmen, und zwar nachdem es alle eigne Bestimmung, allen Inhalt aus sich herausgeworfen hat. So ist denn dieses subjective Ideal niemals zu verwirklichen; nie bringt es der Skeptiker zum reinen Gleichmuth, nie der Stoiker zur reinen Tugend; jenes Ideal ist eine Abstraction. Darum verweist die Lehre der Stoa auf den Selbstmord, wenn die Realität der Empfindung sich zu fühlbar macht, um die Abstraction der subjectiven Freiheit auch nur im Gedanken festhalten zu können; im Tode wird die Freiheit wirklich. Wenn aber jene Theorie tiefer in sich geht, so muß die Selbstopferung zu der Idee eines Absoluten führen, dem sich zu opfern die höchste Bestimmung und die Erfüllung des endlichen Seins ausmache.

In diesem Sinne forderten die Neuplatoniker die Erhebung der Seele aus der Sphäre der sinnlichen Dinge in die Welt der reinen Ideen. Die Seele soll sich aus ihrer Zerstreuung sammeln und sich in das Innere zusammenziehn, das der trüben Nothwendigkeit des Natürlichen entrückt ist. Im Innern sprudelt der Urquell des wahren Seins, in den die Seele sich versenken muß, um sich wieder zu gewinnen; in ihm erschließt sich die Einheit aller Ideen, die Gottheit den Menschen. Die Seele allein ist ein Bild jener Einheit, welche die Substanz aller Dinge ist; was außer dieser Einheit liegt, dem kommt das Sein überhaupt nicht zu. Diese ursprüngliche Einheit nachbildend und entwickelnd bringt die Seele eine Ideenwelt hervor, die dem herben Gesetz des Sinnlichen nicht verfällt. Nicht das Wissen führt sie dahin, denn das Wissen scheidet und trennt und hat an der Einheit keinen Theil, sondern die Versenkung in sich selbst, in den Abgrund der Gottheit. Die Sehnsucht und der Enthusiasmus ist das Medium dieser Weisheit, vor ihrer Gluth vergeht das Irdische. Die Welt ist ein Mysterium, welches Gott verbirgt; alle wahre Erkenntniß ist Mystik. So lange die Seele von der Materie umstrickt ist, kann sie nur in augenblicklicher Extase schauen und glücklich sein; aber geläutert von den Elementen entflieht sie im Tode den Schranken des sinnlichen Scheins und kehrt zu ihrer ewigen Einheit zurück.

Dieses unglückliche Bewußtsein von der Ungeistigkeit der Welt war die nothwendige Bedingung zur Befreiung des innerlichen Lebens. Der Mensch lernt sich als die Einheit der Natur und des Geistes begreifen, die aber mit ihrer Erfüllung an eine jenseitige Zukunft verwiesen wird, eine Zukunft, die aber nur in der subjectiven

Willkühr ihren Boden fand, nur in der Extase sich offenbarte, denn das Gefühl hatte keine objective Grundlage. Diese Grundlage konnte ihm die römische Welt nicht geben, weil ihre Sittlichkeit ebenso an der Welt haftete, wie die griechische.

Vergebens mühte sich das hinsterbende Heidenthum, durch subjective Erhebung dieses Absolute zu erreichen. Verschollene Mysterien und Symbole, Weihen und Orakel wurden wieder hervorgesucht und mit den Bildern des reinen Geistes ausgestattet, und diese Mysterien, die in ihrem Ursprung einen natürlichen Sinn gehabt, dienten jetzt nur der Empörung des Geistes gegen die Natur. Der Lehrer der Weisheit wurde ein Priester, ein Prophet seiner eignen subjectiven Offenbarungen, ein Wunderthäter. Der Geist vermaß sich, durch die bloße Kraft seines Willens in den Zusammenhang der Natur überzugreifen, und überall tauchen geheimnißvolle Hierophanten und Magier auf. Aber es fehlt ihnen die Kraft des objectiven Glaubens, der gegebenen Bestimmtheit des Göttlichen, und so bleiben ihre Wunder wie ihre Lehren subjectiv. Befangen in der Welt der irdischen Bedingungen, war ihr Glaube an das weltlose Reich des Geistes nur ein Traum, nur eine Sehnsucht, die aber geneigt war, jede Offenbarung zu ergreifen, die ihren Bedürfnissen entgegen kam. —

Diese Offenbarung konnte nur aus dem Orient kommen, wo die schrankenlose Allmacht der Phantasie das Wunder eines außerweltlichen Seins nicht nur zu empfinden, sondern auch sich vorzustellen vermag. Am abstractesten hatte sich diese Phantasie im Judenthum entwickelt. Wenn die gesammte heidnische Welt das Göttliche an eine Naturbestimmtheit knüpfte, so galt hier die Natur als aus der Willkühr geschaffen, als abhängig von dem Willen des Schöpfers und ohnmächtig an sich. Das Princip des Judenthums war der von den Schranken der Natur gelöste Wille, dessen Zähigkeit das Volk trotz aller Unterdrückungen vor dem Untergang bewahrt hat. Er sprach sich in seiner Religion als Vernichtung aller andern Bestimmtheit aus: Jehovah, der personificirte Geist des Volks, erkannte keine andern Götter neben sich, und ebenso rechtlos waren den Juden alle heidnischen Völker. Nur mit seinem Volk hat Gott einen Bund geschlossen, nur ihm galt das Gesetz. Jehovah war die unendliche Gewißheit, daß der Wille des jüdischen Volks schrankenlose Berechtigung habe. Er wurde unaufhörlich angestrengt, thätig für die Bedürfnisse seines

Volks zu ſein, und es fiel von ihm ab, wenn er eine Zeit lang ſäumig war. Er ſelber hatte weiter keine ſubſtantiellen Zwecke; ſein einziges Gebot war Furcht vor ihm, ſein Geſetz ein bis auf das Kleinſte geordneter Dienſt. Von dem Recht, der Sittlichkeit waren treffliche, zuweilen ſehr zarte Vorſtellungen vorhanden, aber dieſe galten nur unter den Kindern Gottes. Der harte Eigenwille der Juden ſetzte ſich einen noch härtern entgegen, gegen den er ſich ſträubte und empörte, in dem er aber auch ſeine abſolute Berechtigung und Begründung fand. Denn dieſer Gott war mit der Allmacht ausgerüſtet, die alle Creatur ihm unterwarf; die andern Götter und ihre Völker vergingen vor ihm; die Geſetze der Natur, die er aus dem Nichts geſchaffen, wurden vor ihm zu Nichts: die Waſſer theilten ſich vor ſeinem Machtgebot, die Flüſſe verwandelten ſich in Blut, die Sonne ſtand ſtille, wie es ihm und ſeinem Volke gefiel. Die Welt und ihr Geſetz iſt Nichts für ſich, ſondern nur ein Stoff für den egoiſtiſchen Willen des Menſchen, der die Schranken des Raums und der Zeit in träumeriſche Willkühr verflüchtigt.

Die Natur und die Menſchheit in ihrem geſetzlichen Zuſammenhang ſind die einzig würdigen Gegenſtände der Erkenntniß: wo ſie alſo als ein Nichtiges gelten, als ein Widerſpruch gegen das Abſolute, iſt die Erkenntniß an ſich ſelbſt ein Schlechtes und eine Sünde am Geiſt. Der Geiſt hat ſich auf den Willen eingeſchränkt, was außerhalb deſſelben fällt, iſt gleichgültig und nichtig. Die Anſchauung der Dinge, die denkende Betrachtung konnte zum Göttlichen nicht leiten; denn die Idee des Allmächtigen wird durch den Reichthum der Natur und der ſittlichen Welt weder erſchöpft noch bedingt. Im Gegentheil geht das Streben des Judenthums dahin, Alles, was dem reinen Gottesbewußtſein verwirrend in den Weg treten kann, von ſich fern zu halten und auszumerzen. Soweit der Menſch, ſeiner angebornen Natur nach, erkennt und begreift, iſt er in Empörung gegen den Herrn. Sobald er ſich von dem ſinnlichen Genuß, der Gott allein wohlgefällig iſt, entfernt hatte und der Erkenntniß nachging, um zu werden wie Gott, da verfluchte ihn Jehovah und verdammte ihn zur ewigen Arbeit und zum Tode. Die Schuld dieſes Sündenfalls wollte ſich ſein Volk nicht zum zweiten Mal aufbürden; Kunſt und Wiſſenſchaft blieben ihm fern, es verſchmähte den Götzendienſt der Heiden, der ſich mit liebevoller Erkenntniß dem Endlichen hingab, und verſenkte ſich in den unmittelbaren Genuß, deſſen reines Bild

ihm im Paradiese vorleuchtete. Die absolute Begierde hat keinen Sinn für das Insichsein der Dinge, das nur objective, affectlose Freuden verstattet; der reine Egoismus kennt keine Schönheit, sowie die Allmacht des übernatürlichen Gottes die Natur nicht anerkennt.

Die irdische Wirklichkeit des Juden war das Gesetz, der absolute Wille Gottes, in ein künstliches System fixirt. Das Wesentliche dieses Gesetzes war der formelle Dienst des Herrn; eine Anweisung, wie der Mensch vor der Berührung mit dem Natürlichen bewahrt oder symbolisch gereinigt werden sollte. Am strengsten wurde diese Abstraction und diese Symbolik bei den heiligen Classen des Volks durchgeführt; aber auch der Levit marktete mit dem Herrn. Das Natürliche an sich ist unrein, aber in verschiedenem Grade; und zur Reinigung von der Befleckung mit dem Natürlichen muß wieder Natürliches dienen.

Dieser Dienst ist die einzige Pflicht des Juden. Was sonst in seiner Geschichte geleistet wird, geht nur von Gott aus; Er zwingt die Natur zum Dienst seines Volks, Er erweckt Helden und Richter, um die Tyrannen zu schlagen, Er spricht unmittelbar zu seinen Priestern und Propheten. Was der Jude auf eignen Antrieb thut, kommt stets auf einen Abfall von Gott heraus; verleitet von seiner Natürlichkeit, von dem Zusammenhang mit andern Völkern, entzieht er sich den abstracten Pflichten seines Dienstes und wird dafür von dem erzürnten Gott in die Hand seiner Feinde gegeben. Über die Erfüllung seines Gesetzes hat Gott einen Bund mit seinem Volke gemacht; der Lohn ihrer Treue soll Sieg über alle Feinde, irdischer Genuß und irdische Herrlichkeit sein.

Aber die Natur und die in ihr sich erfüllende Geschichte demüthigte sich nicht vor dem fremden Götzen; sie war hart gegen sein auserwähltes Volk, und darum war seine schönste Poesie von der Luft des Hasses gesättigt. — „An den Wassern von Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten. Unsere Harfen hingen wir an die Weiden. Denn daselbst hießen uns singen die uns gefangen hielten und in unserm Jammer fröhlich sein: Lieber, singet uns ein Lied von Zion. Wie sollten wir des Herren Lied singen im fremden Lande? Meine Zunge müsse an meinen Gaumen kleben, wo ich deiner nicht gedenke; wo ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein. Du verstörte Tochter Babel, wohl dem, der dir vergelte, wie

du uns gethan haſt. Wohl dem, der deine junge Kinder nimmt und zerſchmettert ſie an den Stein.“ — Unter den Füßen des Perſers, des ſyriſchen Königs, der Ägypter, der Römer krümmte ſich Iſrael, aber ungebrochen blieb ſein Haß. Seine ganze Exiſtenz war ein Fluch, ſein ſüßeſter Traum ein Bild der Rache. — „Der Herr hat die Ruthe der Gottloſen zerbrochen; nun ruhet alle Welt und jauchzet fröhlich. Auch freuen ſich die Tannen über dir und die Cedern auf dem Libanon: weil du liegſt, kommt Niemand herauf, der uns abhaue. Die Hölle drunten erzitterte vor dir, da du ihr entgegen kamſt. Deine Pracht iſt hinunter in die Grube gefahren, ſammt dem Klange deiner Harfen. Motten werden dein Bette ſein, und Würmer deine Decke. Wie biſt du vom Himmel gefallen, du ſchöner Morgenſtern? Gedachteſt du doch in deinem Herzen: Ich will in den Himmel ſteigen, und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen. Ich will mich ſetzen auf den Berg des Stifts, an der Seite gen Mitternacht; ich will über die Wolken fahren, und gleich ſein dem Allerhöchſten. Hin zur Hölle fähreſt du, zur Seite der Grube. Zwar alle Könige der Heiden mit einander liegen doch in Ehren, ein Jeglicher in ſeinem Hauſe: du aber biſt verworfen von deinem Grabe, wie ein verachteter Zweig. Und ich will über ſie kommen, ſpricht der Herr Zebaoth, und ausrotten ihr Gedächtniß, ihre Kinder und ihre Enkel. Der Herr hat's beſchloſſen, wer wills wehren? und ſeine Hand iſt ausgereckt, wer will ſie meiden? Und ſie werden hinausgehen und ſchauen die Leichname der Leute, die an mir gemißhandelt haben: denn ihr Wurm wird nicht ſterben, und ihr Feuer nicht erlöſchen, und werden allem Fleiſch ein Greuel ſein.“

Das Volk ging in ſich und erkannte ſeine Schuld. Durch den Mund ſeiner Propheten züchtigt es der Herr, verheißt ihm aber, wenn es zu ihm zurückkehre, die Erfüllung des alten Bundes. „Siehe, des Herrn Hand iſt nicht zu kurz, daß er nicht helfen könne, ſondern eure Sünden ſcheiden euch und euren Gott von einander. Darum iſt das Recht fern von uns, und wir erlangen die Gerechtigkeit nicht. Wir harren auf's Licht, ſiehe, ſo wird es finſter; auf den Schein, ſiehe, ſo wandeln wir im Dunkeln. Aber es wird ein Erlöſer kommen denen, die ſich bekehren von den Sünden in Zion, ſpricht der Herr. Und ich mache ſolchen Bund mit ihnen: mein Geiſt, der bei dir iſt, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, ſollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Saa-

mens.“ — „Das Land iſt entheiliget von ſeinen Einwohnern, denn ſie übergehen das Geſetz, und ändern die Gebote, und laſſen fahren den ewigen Bund. Darum frißt der Fluch das Land, denn ſie verſchuldens. Eitel Wüſtung iſt in der Stadt geblieben, und die Thore ſtehen öde. Das Volk taumelt wie ein Trunkener, und wird weggeführt wie eine Hütte; denn ſeine Miſſethat drückt es, daß es fallen muß.“ Der gegenwärtige Zuſtand der Dinge iſt unvereinbar mit der Verheißung und hat darum für die phantaſtiſche Selbſtſucht keine Realität. Im Spiegelbild der vergangenen Größe malt ſich die Zukunft; das Reich der Herrlichkeit wird zu einem träumeriſchen Reich der Hoffnung und Verheißung, eine Welt der Zukunft, die nur in der Vorſtellung, und dennoch gewiſſer iſt, als alle Gegenwart, ja die allein und ohne Nebenbeſtimmung die einzige Zuverſicht des Gläubigen ausmacht. Was Gott verheißen, ſein Reich ſoll erſt kommen; es iſt vorläufig erſt in der Sehnſucht und der prophetiſchen Begeiſterung. — „Freue dich, du Unfruchtbare, denn die Einſame ſoll Saamen haben. Du wirſt der Schande deiner Jungfrauſchaft vergeſſen, denn der dich geſchaffen hat, iſt dein Gott, und dein Erlöſer der Heilige in Iſrael. Der Herr hat dich laſſen im Geſchrei ſein, daß du ſeiſt wie ein verlaſſenes und von Herzen betrübtes Weib. Ich habe mein Angeſicht im Augenblick des Zornes ein wenig vor dir verborgen; aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen. Du Troſtloſe, über die alle Wetter gehen! Siehe, ich will deine Steine wie einen Schmuck legen, und deine Fenſter aus Kryſtallen machen, und deine Thore von Rubinen. Mache dich auf, werde Licht, denn die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir. Denn ſiehe, Finſterniß bedecket das Erdreich, und Dunkel die Völker; aber Gottes Herrlichkeit erſcheinet über dir. Und die Heiden werden in deinem Lichte wandeln, und die Könige im Glanz, der über dir aufgeht. Hebe deine Augen auf, und ſiehe umher; dieſe alle verſammelt kommen zu dir. Dein Herz wird ſich wundern und ausbreiten, wenn ſich die Menge am Meere zu dir bekehret. Sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen, und des Herren Lob verkündigen. Fremde werden deine Mauern bauen, und ihre Könige werden dir dienen. Die Herrlichkeit Libanons ſoll an dich kommen, zu ſchmücken den Ort meines Heiligthums; denn ich will die Stätte meiner Füße herrlich machen. Es werden gebückt zu dir kommen, die dich unterdrückt haben; und alle, die dich geläſtert haben, werden

niederfallen zu deinen Füßen, und werden dich nennen eine Stadt des Herrn. Die Sonne soll nicht mehr des Tages dir scheinen, und der Glanz des Mondes dir nicht leuchten; sondern der Herr wird dein ewiges Licht, und dein Gott wird dein Preis sein." —

Auch die Propheten verstummen, die Productivität des reinen Willens ist erschöpft. Das substantielle Bewußtsein des Judenthums versenkt sich in die Subjectivität, der Einzelne wird die Realität des Gesetzes und der Verheißung. Die Pharisäer geben uns in der römischen Zeit ein Bild dieses reinen Judenthums, das Bild eines heiligsten Lebens, dessen ausschließliche Thätigkeit die strengste Erfüllung des Gesetzes war. Der Umfang der Abstraction von dem Natürlichen, wie sie im Gesetz vorgeschrieben war, genügt dieser Heiligkeit nicht mehr, und ebenso entzieht sich das Bild des kommenden Reiches den irdischen Bestimmungen und wird ein übernatürliches. Durch ein Wunder bricht das Jenseits in die Welt; auch die Todten, soweit sie dem Gesetz treu geblieben, sollen an diesem Reich der Herrlichkeit Theil nehmen; auch die Heiden, soweit sie sich dazu bekehren. In dem Bilde des Messias verliert sich das Natürliche mehr und mehr, die geistige Form gewinnt die Überhand.

Das jüdische Volk ist nun in dem Staatsverband des Abendlandes. Die antike Denkweise übt eine rückwirkende Kraft darauf aus; in die concreten Vorstellungen des Gesetzes und der Verheißung treten die Formen des Begriffs ein. Die Richtung der Platoniker und Stoiker ist nicht ohne Gegenbild im Volke Gottes. Die Essener isoliren sich von der Welt und suchen in beschaulicher Andacht, in subjectiver Durchbildung die Realität ihrer Idee. Aber sie haben den Vorzug vor den Heiden, daß dieser Drang des Gemüths nur eine formelle Aufgabe hat; der wirkliche Inhalt ist ihnen schon durch den alten Bund gegeben.

Der letzte positive Halt der jüdischen Nationalität schwindet in der Zerstörung von Jerusalem. Die Gläubigen und die Boten des kommenden Reichs werden über die Welt zerstreut, der Saamen der Offenbarung wird mit den Winden weiter getragen. —

Fassen wir das Ganze dieser Entwickelung zusammen. Rom hat die objectiven Bestimmtheiten des Lebens mürbe gemacht und die Wirklichkeit in einen Traum verflüchtigt, in welchem nur der Begriff der Persönlichkeit fest geblieben ist, mit dem Bedürfniß und der

Sehnsucht nach einem ideellen Inhalt; die Philosophie hat dem Menschen eine freie Geisterwelt eröffnet, in welcher die Seele von der Welt nicht mehr berührt und bestimmt wird; der Orient brachte dem Bedürfniß den Glauben an das Dasein dieser Ideale entgegen, die absolute Gewißheit eines jenseitigen Reiches, das nach dem reinen Willen des Menschen geformt sei, und vor dem Natur und Geschichte, die Feinde des gläubigen Egoismus, in ihre eigentliche Nichtigkeit zergehen würden. Indem diese Ideen in der Gährung einer wild phantastischen Zeit in einander gearbeitet werden, geht die Grundanschauung des Christenthums daraus auf: Die gegenwärtige Welt ist Nichts als der Schein einer überirdischen, die ewig jenseitig und doch allein wahr, und deren Anfang und Ende der von der Natur erlöste Geist ist.

Dieser Gedanke geht aus der Empfindung in die Sehnsucht über, die Sehnsucht wird zum Glauben, der Glaube zum Wunder. Der von der Natur befreite Geist muß sich offenbaren in absoluter That. Der Glaube vollbringt die That, sie wird als eine geschehene der Welt offenbart. Der Messias hat gelebt, er ist gestorben und auferstanden; die Ewigkeit ist in die Zeit gekommen.

Das Christenthum gehört als Offenbarung der Zeit an und ist nur geschichtlich zu begreifen. In die heitre Götterwelt des Alterthums läßt sich kein Gesetz hineintragen, denn sie war mit einzelnen Bildern fertig; der christliche Himmel aber ist auf Ideen gebaut, und eben in seiner Unendlichkeit geschichtlich.

Eine fremde, jenseitige Welt offenbart sich als die allein wirkliche der irdischen, die in schwere Trauer und Sehnsucht versenkt ist. Diese frohe Botschaft ist für alle Menschen. Die Philosophie wandte sich ausschließlich an die Weisen, die Starken im Geist: ein dürftiger Trost in einer entnervten Zeit. Das Evangelium dagegen ist an die Schwachen gerichtet, die frohe Botschaft, daß die menschliche Schwäche ein Gegenstand der Erlösung sei. Hülflos und bekümmert, wie er ist, steht der Mensch über der Natur; sie ist der Abfall vom Geist und hat keine Bedeutung in seinem unendlichen Leben; die

Vorsehung hat für sie kein Herz: der Mensch dagegen darf sein Elend nur recht fühlen, so findet er den Erbarmer.

Die Offenbarung ist das höchste Wunder des Geistes, in dem alle geistigen Wunder enthalten sind, wie in der Schöpfung alle natürlichen. Der Geist setzt sich zur Natur herab, er nimmt die Endlichkeit an, um diese unbedingt zu opfern. Auch die Alten feierten in ihren Mysterien die Geburt und den Tod eines Gottes; allein in diesem Opfer spiegelt sich nur das Vergehen und Wiederaufleben der Natur, die Verwesung wird als die Quelle des natürlichen Lebens gefeiert. Aus dem Tode des christlichen Gottes dagegen geht die Erlösung der Welt hervor; erst durch seine Auferstehung wird er der Herr der Erde. Gott hat also in sich selbst eine Geschichte. Die Mythologie entfaltet uns ein heiteres Spiel einer Götterwelt, die neben der menschlichen hergeht und mit ihr befreundet ist; die einzelnen Liebesgeschichten der Götter stehen nicht in einem nothwendigen Zusammenhang und sind ihnen nicht wesentlich; der christliche Gott dagegen ist nur in seinen Thaten und ohne sie Nichts: Schöpfung, Strafe, alter Bund, Erlösung u. s. w. Gottes Geschichte reflectirt nur in der Welt des Geistes. Nur für die Menschen hat sich Gott geopfert, die Natur hat er verflucht und aus dem Reich des Himmels verstoßen. In der Natur offenbart er sich nicht weiter; die Orakel verstummen, die Dryaden und Oreaden sterben aus; im menschlichen Geist dagegen ist er sich unendlich gegenwärtig, im Menschen allein ist die Sünde, aber des Menschen Sohn ist ihr Heiland.

Christus ist der wunderbare, überweltliche Mensch, das Mysterium der unendlichen Freiheit des Geistes von der Natur. In seiner Auferstehung erwiesen sich die ewigen Gesetze der Natur als nichtig, der Geist erhob sich triumphirend aus seinen Banden. Durch den Glauben, die unbedingte, übernatürliche Beziehung des Geistes auf den Geist, wurde dieses Wunder vermittelt; der Glaube thut Wunder, denn er befreit von den Gesetzen der Natur; er macht selig, denn er ist die Einheit des Geistes mit seinem absoluten Wesen. Die Verachtung der Natur als des radical Bösen ist die Quelle der Erlösung.

Die Trennung des Geistes von der Natur war nun vollendet. Das Judenthum hatte sie durch bestimmte Förmlichkeiten vermittelt, aber die Formen des Gesetzes waren eben wegen ihrer Bestimmtheit der absoluten Freiheit des Geistes zuwider. Jetzt ist die frohe Bot-

schaft gekommen, daß der Geist an sich selbst frei sei; der bloße Wille, die bloße Abstraction entreißt ihn den dämonischen Mächten der Natur. Das schwere Joch des Gesetzes ist gebrochen; die Reinheit des Geistes, die durch unmittelbare Gnade den Sterblichen zu Theil wird, bedarf der symbolischen Reinigungen nicht mehr. Blut und Fleisch, diese Symbole des Natürlichen, sind in sich selber geheimnißvoll vergeistigt; der Gläubige genießt den Leib des Herrn und trinkt sein Blut, und in diesem wunderbaren Genuß schwindet die verhaßte Natürlichkeit des Lebens.

Die Beziehungen des Menschen auf den Menschen, wie sie die griechische Sittlichkeit und das römische Recht entwickelt, sind gleichgültig für die absolute Beziehung der Seele auf ihr Centrum. Die Heiligkeit der sittlichen Bestimmungen gilt Nichts gegen den unmittelbaren Willen Gottes, sie hat an sich keine Realität. Die Welt hat sich geradezu umgekehrt; das Verächtlichste ist das Höchste. Gott selbst ist in einer dürftigen Hütte, in einem verachteten Stamme, unter armen Hirten geboren; aber vor seiner Krippe demüthigen sich die Könige und Weisen des Morgenlandes. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird beschämt, die Einfältigen werden Prediger des Evangeliums und Werkzeuge des Geistes, die Armen und die Kinder der eigentlichste Gegenstand der Vorsehung. Der Grundquell alles natürlichen Lebens, das Verhältniß der Geschlechter, wird aus dem reinen Reich des Geistes verbannt; im Himmel ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib, auf Erden soll er ertödtet werden. Auch die sittlichen Bande der Familie sind außer dem Geist; der Geist duldet keine Hingebung an natürliche Verhältnisse. Die Ideale einer edlen Seele, Ehre, Liebe, Ruhm werden in den Staub getreten; je tiefere Schmach der Gläubige erduldet, je mehr sein weltlicher Stolz gebrochen wird, desto freier entfaltet sich in seinem Innern der abstracte, selige Geist. Bewußte, zweckmäßige Thätigkeit stört die reine Andacht; der Besitz der Güter dieser Welt scheidet auf ewig vom Himmelreich. Das Glück des Herzens heftet den Menschen an die Vergänglichkeit dieser Erde und raubt ihm mit seiner Freiheit auch den Anspruch an die Seligkeit. Um der Seligkeit willen soll das Herz alles Eigne verschmähen, was es bestimmt und verendlicht; es soll sich mit seiner ganzen Energie auf den Gedanken werfen, daß Gott die einzige Realität ist, und Gottes Offenbarung der Mensch in seinem Elende. —

Vorsehung hat für sie kein Herz: der Mensch dagegen darf sein Elend nur recht fühlen, so findet er den Erbarmer.

Die Offenbarung ist das höchste Wunder des Geistes, in dem alle geistigen Wunder enthalten sind, wie in der Schöpfung alle natürlichen. Der Geist setzt sich zur Natur herab, er nimmt die Endlichkeit an, um diese unbedingt zu opfern. Auch die Alten feierten in ihren Mysterien die Geburt und den Tod eines Gottes; allein in diesem Opfer spiegelt sich nur das Vergehen und Wiederaufleben der Natur, die Verwesung wird als die Quelle des natürlichen Lebens gefeiert. Aus dem Tode des christlichen Gottes dagegen geht die Erlösung der Welt hervor; erst durch seine Auferstehung wird er der Herr der Erde. Gott hat also in sich selbst eine Geschichte. Die Mythologie entfaltet uns ein heiteres Spiel einer Götterwelt, die neben der menschlichen hergeht und mit ihr befreundet ist; die einzelnen Liebesgeschichten der Götter stehen nicht in einem nothwendigen Zusammenhang und sind ihnen nicht wesentlich; der christliche Gott dagegen ist nur in seinen Thaten und ohne sie Nichts: Schöpfung, Strafe, alter Bund, Erlösung u. s. w. Gottes Geschichte reflectirt nur in der Welt des Geistes. Nur für die Menschen hat sich Gott geopfert, die Natur hat er verflucht und aus dem Reich des Himmels verstoßen. In der Natur offenbart er sich nicht weiter; die Orakel verstummen, die Dryaden und Oreaden sterben aus; im menschlichen Geist dagegen ist er sich unendlich gegenwärtig, im Menschen allein ist die Sünde, aber des Menschen Sohn ist ihr Heiland.

Christus ist der wunderbare, überweltliche Mensch, das Mysterium der unendlichen Freiheit des Geistes von der Natur. In seiner Auferstehung erwiesen sich die ewigen Gesetze der Natur als nichtig, der Geist erhob sich triumphirend aus seinen Banden. Durch den Glauben, die unbedingte, übernatürliche Beziehung des Geistes auf den Geist, wurde dieses Wunder vermittelt; der Glaube thut Wunder, denn er befreit von den Gesetzen der Natur; er macht selig, denn er ist die Einheit des Geistes mit seinem absoluten Wesen. Die Verachtung der Natur als des radical Bösen ist die Quelle der Erlösung.

Die Trennung des Geistes von der Natur war nun vollendet. Das Judenthum hatte sie durch bestimmte Förmlichkeiten vermittelt, aber die Formen des Gesetzes waren eben wegen ihrer Bestimmtheit der absoluten Freiheit des Geistes zuwider. Jetzt ist die frohe Bot-

schaft gekommen, daß der Geist an sich selbst frei sei; der bloße Wille, die bloße Abstraction entreißt ihn den dämonischen Mächten der Natur. Das schwere Joch des Gesetzes ist gebrochen; die Reinheit des Geistes, die durch unmittelbare Gnade den Sterblichen zu Theil wird, bedarf der symbolischen Reinigungen nicht mehr. Blut und Fleisch, diese Symbole des Natürlichen, sind in sich selber geheimnißvoll vergeistigt; der Gläubige genießt den Leib des Herrn und trinkt sein Blut, und in diesem wunderbaren Genuß schwindet die verhaßte Natürlichkeit des Lebens.

Die Beziehungen des Menschen auf den Menschen, wie sie die griechische Sittlichkeit und das römische Recht entwickelt, sind gleichgültig für die absolute Beziehung der Seele auf ihr Centrum. Die Heiligkeit der sittlichen Bestimmungen gilt Nichts gegen den unmittelbaren Willen Gottes, sie hat an sich keine Realität. Die Welt hat sich geradezu umgekehrt; das Verächtlichste ist das Höchste. Gott selbst ist in einer dürftigen Hütte, in einem verachteten Stamme, unter armen Hirten geboren; aber vor seiner Krippe demüthigen sich die Könige und Weisen des Morgenlandes. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird beschämt, die Einfältigen werden Prediger des Evangeliums und Werkzeuge des Geistes, die Armen und die Kinder der eigentlichste Gegenstand der Vorsehung. Der Grundquell alles natürlichen Lebens, das Verhältniß der Geschlechter, wird aus dem reinen Reich des Geistes verbannt; im Himmel ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib, auf Erden soll er ertödtet werden. Auch die sittlichen Bande der Familie sind außer dem Geist; der Geist duldet keine Hingebung an natürliche Verhältnisse. Die Ideale einer edlen Seele, Ehre, Liebe, Ruhm werden in den Staub getreten; je tiefere Schmach der Gläubige erduldet, je mehr sein weltlicher Stolz gebrochen wird, desto freier entfaltet sich in seinem Innern der abstracte, selige Geist. Bewußte, zweckmäßige Thätigkeit stört die reine Andacht; der Besitz der Güter dieser Welt scheidet auf ewig vom Himmelreich. Das Glück des Herzens heftet den Menschen an die Vergänglichkeit dieser Erde und raubt ihm mit seiner Freiheit auch den Anspruch an die Seligkeit. Um der Seligkeit willen soll das Herz alles Eigne verschmähen, was es bestimmt und verendlicht; es soll sich mit seiner ganzen Energie auf den Gedanken werfen, daß Gott die einzige Realität ist, und Gottes Offenbarung der Mensch in seinem Elende. —

Die Verheißungen des alten Bundes und der Propheten haben sich erfüllt in der Offenbarung des außerweltlichen Gottes. Indem aber derselbe in das Universum der römischen Welt eintritt, durchbricht er die engen Schranken der Nationalität. Die Formen des römischen Reichs waren weit genug, die Bestimmtheiten aller überwundenen Völker in sich aufzunehmen, und so hatte es ein Pantheon für alle Götter aufgestellt. Alle andern Völker hatten ihre Götter für sich. Rom sammelte das Göttliche der ganzen Menschheit. Aber eben dadurch wurde die relative Wahrheit jener Nationalgötter aufgehoben; was am Nil einen physikalischen Sinn hatte, konnte in den goldnen Sälen Roms nur zu der lüsternen Phantasie eines blasirten Adels sprechen. Für Rom war des Menschen Sohn nicht mehr der Verheißne von Zion. Wenn der christliche Gott die heidnischen Götzen in ihr Nichts zurückdrängte, so konnte dieser Sieg nicht mehr einer einseitigen Bestimmtheit zu Gute kommen; aus der Vernichtung der Volksthümlichkeiten ging die Menschheit hervor, und diese war nun der Inhalt des Geistes. In dem christlichen Gott, wie ihn das Leben sich bildete, schwand das Moment der isolirten Einzelheit und des Hasses; er wurde der universelle Gott für Alle, die an ihn glauben.

Was die heidnische Philosophie durch allmälige Abstractionen als das Absolute aus den Bestimmungen der empirischen Welt herausgearbeitet hatte, und als speculative Forderung an die Religion brachte, die Einheit des Weltgeistes, fand sie als unmittelbare Vorstellung in den jüdischen Lehren vor, die Idee des Allmächtigen, in der grenzenlosen Weite der orientalischen Phantasie angeschaut. Was das Heidenthum in einzelnen Erscheinungen der Geschichte und der Kunst zu erschöpfen gestrebt hatte, die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen in individueller Form, fand es dort als energischen Glauben an die Zukunft: den Messias. Die absolute That, aus der die Göttlichkeit der Person hervorgehn sollte, deren Beschaffenheit das Heidenthum nur nach subjectiver Willkühr bestimmen konnte, hatte der Orient als eine wesentlich bestimmte in seiner Geschichte vorgebildet: die Erlösung. Es war zugleich die Erlösung von der Tyrannei des Staats; der Kaiser war der einzige wahrhafte Gott gewesen; das Christenthum dagegen lehrte Gott von den weltlichen Beziehungen trennen: man sollte dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, Gott, was Gottes ist. Zum erstenmal wurde die Religion frei von der Verwickelung der irdischen Dinge. Zum erstenmal gewann der

Menſch den Glauben an ſich ſelber, ohne die Bedingtheit eines ſtaatlichen Organismus.

Chriſtus iſt der Schluß und die Erfüllung der alten Götterwelt, der Letzte in ihrer Reihe, der ihre Geheimniſſe enthüllte; eben weil er nur in weiten, unbeſtimmten Umriſſen gezeichnet war, konnte der Geiſt alles Große und Herrliche des eignen Gemüths hineintragen. Die Erſcheinung dieſes Gottmenſchen war die frohe Botſchaft, deren die am Geſetz der Wirklichkeit verzweifelte Menſchheit harrte, das höchſte Ideal, deſſen die phantaſtiſche Subjectivität fähig war, und damit, da die Welt dieſer phantaſtiſchen Sehnſucht nur die Feſtigkeit eines Traumes entgegenſetzte, die unendliche Gewißheit des gläubigen Gemüths.

Gott hat ſich als wirklicher Menſch, mit allen Beſtimmungen der Menſchheit, Geburt, Leiden und Tod offenbart; er hat die Endlichkeit in ihrer ſtrengſten Form angenommen, aber er hat zugleich in dieſer Verendlichung die übermenſchliche Kraft bewahrt, welche die Engel des Himmels zu ſeinen Füßen zog. Seine Geburt, ſein Leiden, ſein Tod waren übernatürliche und natürliche zugleich; er wurde nur ſymboliſch verſucht, er trank nur ſymboliſch den Kelch des Leidens, er wurde nur ſymboliſch ans Kreuz geſchlagen, denn er baute mit eigner Hand den Tempel ſeines Leibes wieder auf. *Die ganze Incarnation war ein Symbol*, und damit ein innerer Widerſpruch. Denn einerſeits iſt Gott aus Liebe zu den Menſchen Menſch geworden; er hat den Kelch der Schmerzen bis auf die Neige geleert, und weiß nun die Schwächen des Herzens zu würdigen. Kann aber der Allmächtige die Kinder des Staubes lieben, dieſe unreifen Werke ſeiner Hand, deren höchſtes Ziel die Erkenntniß ihrer Nichtigkeit iſt? Er kann es nicht; er liebt ſie nur ſymboliſch, nur ihre Idee, und dieſe iſt in ihm ſelbſt. Die Liebe muß ein Object haben, und dieſes iſt das Ideal der Menſchheit, das in Gott iſt. Nur ein Weſen, deſſen Begriff die Liebe iſt, kann abſolut lieben; nur ein Gegenſtand, der ihm ebenbürtig iſt, der Liebe Gottes würdig ſein. So iſt die Liebe als ſubſtantielle Differenz in dem Abſoluten ſelbſt; Gott liebt ſich ſelber in ſeiner Trennung als Vater und Sohn. Dieſe Trennung iſt kein Ernſt, denn ſie ſind Eines Weſens; es iſt das Spiel der Liebe, den nur formellen Unterſchied hervorzubringen, der die Perſonen ſcheidet, ohne das Weſen zu berühren. Nur in Chriſtus kann der Menſch Gott anbeten, nur in Chriſtus

kann Gott die Menschen lieben. Jesus ist der Seelenbräutigam, der mir Welt und Zeit ersetzt und meinen geheimsten Stimmungen schrankenlose Berechtigung verleiht. Die Liebe ist nur im Glauben, der Glaube nur in dem Absoluten. Diese Liebe zu dem absoluten Wesen der Liebe drängt die Vorstellung bestimmter Menschen aus meinem Gesichtskreise: weil ich Gott liebe, hat mein Herz keinen Raum für andre Neigung. Der Glaube macht mich selig, d. h. fertig in mir selbst und gleichgültig gegen die menschlichen Bande.

Als der leidende Gott, der Gekreuzigte mit der Dornenkrone, von der Welt verflucht, von den Verständigen verspottet, von seinen Nächsten verrathen, ist er dieses Bild des menschlichen Lebens, daß es die unausgesetzte Selbstopferung sei. Leben ist leiden; der Mensch hat nur die Eine Bestimmung, Allem zu entsagen, was ihm ans Herz gewachsen ist. Der Geist ist die Natur, die sich selber aufhebt; dies Herausreißen aus seinem objectiven Boden ist sein Schmerz; er ist selber dieser Schmerz der Natur, der ihre Göttlichkeit offenbart. Es bringt in den Schmerz des Lebens am innigsten die Gnade ein. Die Zufriedenheit tritt nicht aus sich heraus; der Schmerz, die Beängstigung, das Elend treibt den Menschen in sich zurück. Geistige und leibliche Krankheit ist der normale Zustand, in dem die Energie der Religion hervorbricht; nur in der Nacht der Wirklichkeit erglüht das jenseitige Licht der überirdischen Welt. Insoweit der Mensch sich opfert und seine Natur unterdrückt, ist er religiös. Die Religion zertritt das Natürliche, weil es ihrem Wesen der absolute Widerspruch ist. Der Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Bestimmten, weil es als solches dem absoluten Sein widerspricht; der Tod ist das absolute Opfer der Natur, erst im Tode wird die Seele von ihren Ketten erlöst. Das Christenthum ist die Religion des Todes und Mortification ihr einziges Gebot.

Dem Glauben erscheint alle Herrlichkeit der Welt als das Böse, weil sie ihn auf Anderes bezieht und vom Absoluten trennt; er ist die unendliche Bußfertigkeit, die gegen alles Bestehende in der Welt und im eignen Innern ankämpft. Die Erlösung wird nur durch unausgesetzte Selbstopferung vermittelt. Darin sind vor Gott alle Menschen gleich, weil alles Besondere als werthlos erscheint und aufgehoben werden muß. In dem schrecklichen Gedanken, daß Gott selber gestorben ist für die Sünde der Welt, bricht dieser Schmerz in eine finstre Verachtung dieser Welt und ihres unheiligen Treibens aus.

Indem sich aber in dieses Jammerthal die Majestät des Allmächtigen versenkt und es in seiner tiefsten Niedrigkeit in sich aufnimmt, wird diese schlechte Welt auf eine wunderbare Weise wieder zum Heil berufen. Gott ist in die Zeit gekommen, die Macht der Zeit ist vorüber. Er hat den Stein von des Grabes Thür gewälzt, und in wunderbarer Verklärung ist die an's Irdische gefesselte Subjectivität daraus emporgestiegen. Die Gewalt des Bösen ist nur noch eine Illusion in dem überirdischen Licht des Himmels. Der Schmerz der Subjectivität ist nur ein Schein; das gebrochene Herz hat seinen Heiland und dessen Wunderkraft unendlich gegenwärtig. Es genießt sich in der seligen Gewißheit, daß es keinen Widerspruch giebt, der durch die Allmacht des Glaubens oder der Phantasie nicht gelöst; keine Sünde, die nicht vergeben werden könne, außer der gegen den Geist; denn der Geist ist diese unendliche Abstraction vom Geschehenden, in der alle Macht der Vergebung ruht.

Als Mensch ist Gott erst wirklich geworden, und die Erfüllung der alten Mysterien. Der aus der Realität aufgescheuchte Geist hat sich in das Innere zurückgezogen, die keine Ferne, sondern unendlich ihm gegenwärtig ist. Indem er den substantiellen Widerspruch des Lebens in sich selbst trägt, hat er das Bewußtsein, in der unausgesetzten Lösung desselben unendlicher Bestimmung theilhaftig zu sein.

Diese Unendlichkeit kommt ihm aber nicht in seiner sinnlichen Wirklichkeit als lebendiges Wesen zu, sondern in seiner übernatürlichen Reinheit, einer Reinheit, die sich erst in einem zukünftigen Leben realisirt, wo die Seele nur mit einem symbolischen Fleisch umkleidet ist. Die Seele ist wirklich und ewig, insofern sie der Natur abgestorben ist. Die Offenbarung ist für den reinen Geist, der als solcher noch nicht wirklich ist; sie erscheint in dem Menschen als wunderbare Inspiration; sie verlangt von ihm eine unendliche Abstraction; denn der Geist hat in sich selber seinen Widerspruch, die eigne Natürlichkeit als das Nichtige in seinem Wesen. Der reine Geist ist im Jenseits, auf Erden bleibt seine Freiheit ein Schein. Seine wahre Gestalt ist ohne Raum und ohne Zeit, mit der bloßen Bestimmung der Heiligkeit, der Einheit mit sich und mit Gott. Pflicht und Sinn des Lebens ist also, den Geist aus seiner Natürlichkeit loszuringen und von aller Bestimmtheit zu lösen. Das Irdische hat seine Bedeutung nur in dem Schein des Jenseits. In dem Bewußtsein seines geistigen Wesens ist also der Mensch sich selber entfremdet,

und weiß dieſe Entfremdung als ſeine abſolute Beſtimmung. Die Verſöhnung mit ſich iſt eine auf Erden unerfüllbare Pflicht, die Erlöſung ſelbſt nur ein Symbol.

So wie im Innern des Menſchen, ſo waltet auch im Univerſum dieſer Kampf des Geiſtes gegen die Natur. Der Fuß des Heilands trat der alten Schlange auf den Kopf, in welcher Form ſie auch ſich gegen den Geiſt empörte. Er verklärte auch ſeine eigne Vorausſetzung, das Reich des Meſſias, zu einem geiſtigen, dem jüngſten Gericht, das mit der Erde ernſtlich und für immer brach. Zwar lag urſprünglich in den chriſtlichen Vorſtellungen die Ausſicht auf ein nahe bevorſtehendes, auf Erden zu vollbringendes, wenn auch überirdiſches Gericht, aber die Sättigung derſelben mit philoſophiſchen Elementen beſtimmte das Reich, das da kommen ſollte, als ein *weſentlich* jenſeitiges. So war auch das neue Reich des Glaubens noch nicht die Wirklichkeit des ewigen Lebens, ſondern wieder nur der Schein einer höhern Wirklichkeit, die mit dem jüngſten Tag beginnen ſollte, wo Chriſtus kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

Im Heidenthum war das Leben ein ſtets ſich wiederholendes Spiel, der Sinn der Chriſtenheit dagegen iſt der Schmerz und die Arbeit der fortgehenden Geſchichte. Die ungeheure Kluft des Geiſtes und der Natur iſt in jedem endlichen Geiſt, und dieſer Schmerz der Selbſtentfremdung iſt die productive Macht der Geſchichte. Der Menſch iſt Gottes Bildniß, aber auch zugleich ſein Widerſpruch; denn er iſt nicht, was er ſein ſoll, und kann es nicht ſein. Der Weg, der zu Gott führt, iſt der Kampf gegen ſich ſelbſt.

Es koſtete ſelbſt Gott einen entſetzlichen Todeskampf, ſich ſelber aus ſeinem Verluſt wieder zu gewinnen. Tiefer kann der Schmerz der Entzweiung in keinem menſchlichen Herzen ſich eingraben, als Gott ihn in ſich ſelber getragen hat. Die Wiedergeburt Gottes war eine zweite Schöpfung. Erſt der chriſtliche Gott iſt der wahrhaft Jenſeitige, erſt der chriſtliche Himmel der Widerſpruch der Erde, denn er widerſpricht ſelbſt den natürlichen Empfindungen und Wünſchen des Herzens. Ohne Hoffnung einer Wiederkehr reißt der Menſch aus ſeinem Herzen, was ihm lieb und werth iſt, und zum Lohn *ſchaudern fremde, unverſtandene Entzücken ihn aus jenen Welten an*; er wird gerichtet nach *der Geiſter ſchrecklichen Geſetzen*, nach Einem allgemeinen, heiligen Maßſtab, der auf die

natürliche und geſchichtliche Beſtimmtheit des Herzens keine Rückſicht nimmt, und Gottes Liebe iſt ohnmächtig vor ſeiner Gerechtigkeit. So fängt die Geſchichte des Heiligen erſt an mit der vollbrachten Erlöſung.

Chriſtus iſt ſelbſt noch äußerlich, ein Object für den Geiſt, und nur durch das trübe Medium der Tradition und der Geſchichte uns überliefert, ſeine Beglaubigung ſtützt ſich auf Äußerliches. Zwar iſt er in ſeiner Verklärung immer geiſtiger geworden, aber ſelbſt ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt fallen in die Zeit, und ſind nicht ewige Gegenwart für den Geiſt; die ſinnliche Gewißheit ſeiner Wunder war nur für beſtimmte Perſonen. Wenn Chriſtus durch ſeine That die Erlöſung vollbracht und die Einheit mit Gott möglich gemacht hat, ſo iſt er als abſolutes Ideal ebenſo gegenwärtig im Gemüth, wie unendlich von ihm geſchieden. In dieſem Ideal findet die Entzweiung ihren höchſten Ausdruck. Da ſein weſentlicher Zweck, der Menſch, noch unſelig iſt, trägt Gott den Widerſpruch in ſich ſelbſt: den Begriff oder die Vorſtellung des Zeitlichen, welche der endliche Geiſt nicht loswerden kann. Seine einmalige Erſcheinung in der Form der herrlichſten Individualität hat ihn nicht erſchöpft; der Erlöſer weiſt über ſich hinaus, auf eine unendliche Geſchichte, in der ſich der Geiſt als der ſtets neue und doch derſelbe offenbart. Er iſt nie in abſoluter Gegenwart, ſondern ſtets als zeitliche Erſcheinung im Geiſt der einzelnen Inſpirirten oder der Kirche.

Das iſt das Reich des Geiſtes, deſſen Erſcheinung der Gottmenſch dem Geſchlecht verheißen, das abſolute Reich der Abſtraction, in deſſen wunderbarem Schein ſich alle Verhältniſſe umkehren. Auch der neue Bund weiſt an die Zukunft und das Jenſeits. Von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt auch Chriſtus nur ein Bild; ſie iſt von dem Einzelnen in ſchwerem Kampf der Natur und der Welt abzuringen. Auch die Sacramente, durch die wir uns mit dem Geiſt verſöhnen und jenes Opfer des Natürlichen erneuen, ſind nur ſymboliſch; ſie haben ihren Sinn und ihre Erfüllung erſt in der Zukunft. So iſt das Reich des Geiſtes unendlich jenſeits, und doch das allem Irdiſchen immanente Leben; was hier geſchieht, iſt nur ein Symbol dieſer ewigen Wahrheit, das irdiſche Leben eine Allegorie des wirklichen, in welches wir durch die bittre Pforte des Todes eingehn. Das jüngſte Gericht iſt die Wahrheit der Welt.

Dieſe abſolute Trennung des Ideellen von der unmittelbaren

Wirklichkeit, eine Trennung, die sich als das Resultat einer tausendjährigen Arbeit der Geschichte ergab, macht das Christenthum zu der geschichtlichen Religion, die ihre Entwickelung und das Gesetz derselben in sich selbst trägt. An die alten Religionen kann die Geschichte nur äußerlich heran; sie hatten in sich selbst keine bewegende Kraft, und konnten nur blühen und vergehen: das Christenthum trägt seine Negativität in sich selbst.

Denn es liegt in dieser Vorstellung von dem zukünftigen Reiche Gottes, das im Geiste sei, die Nothwendigkeit, über das bloß phantastische Verhalten zu Gott hinauszugehen und an der Erfüllung der Verheißung zu arbeiten; das Wunder der Vergeistigung hört nie auf. Der Geist und seine Kirche muß einen ewigen Kampf gegen die Unheiligkeit führen, weil nur durch die Überwindung des äußern Widerspruchs die innere Einheit hergestellt wird. Der heilige Geist ist ein verzehrender, der nichts Unheiliges, nichts Unvermitteltes duldet; die christliche Kirche ein ewiger Kreuzzug des Glaubens gegen Welt und Natur.

Der Glaube, nicht die Liebe ist die Triebfeder der christlichen Entwickelung; denn die Liebe läßt Alles gelten, das Gute wie das Schlechte: sie haftet nicht an der Sache, sondern an der Person; der Glaube dagegen ist objectiv; er bekämpft das Schlechte und verändert den Lauf der Welt. Die Kirche streitet gegen die weltlichen Zwecke des Staats und bedarf doch einer weltlichen Grundlage; beide bekämpfen und bilden einander, bis der Staat, durch das kirchliche Leben vergeistigt und erneut, die Kirche absorbirt.

In der Endlichkeit kann sich das Reich Gottes nicht vollenden, aber es wird an demselben gearbeitet. Das Bewußtsein dieser Arbeit hat einen Anfang in der Zeit, und so verlegt es den Anfang der Arbeit selbst in die Zeit. In der christlichen Geschichte concentrirt sich Anfang und Ziel in Einer That, in Einem Wunder des Geistes, das die alte Welt beschließt. Es erscheint dem Glauben als eine Geschichte, welche dem Verstand unbegreiflich sei, als eine Thatsache, die wir sehen, ohne sie zu fassen, wenn auch ihre Bedeutung uns ahnungsvoll durchdringt. Aber das Denken ist allen geistigen Thätigkeiten immanent, so auch dem Glauben; der Inhalt des Glaubens vermittelt sich also im Denken. So wird die geistlose Willkühr des Positiven zu einer Wahrheit für den Begriff, die Offenbarung zu einem Wissen. Gott ist für den Geist und muß geistig vermittelt

werden; der Geist muß sich denkend in sein Wesen vertiefen. Gott ist nur, insofern er sich offenbart. Die Lehre von Gott ist zwar der oberflächlichen Vorstellung nach eine einmal offenbarte, und damit fertig; sie enthält aber in dieser Form so viel unbeantwortete Fragen, daß sie nothwendig zur Entwickelung treibt. Die in der ersten Offenbarung angedeuteten Ideen müssen ausgefüllt und in Zusammenhang gebracht werden. Der Geist hat seine Fragen in sich selbst, wenn er auch die Antworten in dem Gegebenen suchen muß; aber die Frage bedingt auch die Antwort. Willig oder unwillig, mußte die Kirche mit der Scholastik fortgehn, und anerkennen und heiligen, was sie zuerst verdammte. Nicht bedeutungslos ist das Wort als die Offenbarung des Geistes an die Spitze des Christenthums gestellt: die Ergründung der göttlichen Natur durch den Gedanken ist der Grundzug der christlichen Geschichte. Selbst der Mittelpunkt dieser Gedanken, die Lehre von der Dreieinigkeit, ist keineswegs in dem ursprünglichen Christenthum ausgesprochen, denn in diesen rohen und unentwickelten Vorstellungen lag überhaupt kein System; aber ihre unbestimmte Form hat den Inhalt der philosophischen Ideen in sich aufgenommen, und was der denkende Geist als Momente des geistigen Wesens überhaupt erkannte, hat der religiöse Geist in das absolute Wesen gelegt.

Als Cult des Geistes hat die christliche Religion im Gedanken ihren Boden. Diese Bestimmung ist durch Hegel, als den Vollender der christlichen Philosophie, ausschließlich festgehalten, von Schleiermacher in seiner romantischen Periode und von Feuerbach gänzlich übersehn. Das ist der wesentliche Widerspruch des Christenthums, als Religion die unendliche, demüthige Hingebung des Gemüths zu sein, als Dienst des Geistes dagegen das rastlose Hinausgehn aus der Unmittelbarkeit. Das Christenthum hat die Kirche und die Theologie als Ergänzungen in sich. Die Lehre von Gott bleibt nicht bei Vorstellungen, sondern schreitet zu einem System des Gedankens fort; aber freilich des Gedankens, der nicht aus der Objectivität, sondern aus einer Abstraction hervorgeht. Aber diese Fessel der Abstraction ist keine ewige; zweitausendjährige Anstrengung rüttelt an ihr, bald in dem Wahn, sie zu befestigen, bald in der Illusion, von ihr schon frei zu sein. Das Wahre ist, daß jene Abstraction die eigentliche Feder der ganzen geistigen Entwickelung in sich schließt, daß sie aber, sobald sie soweit kommt, sich selber zu begreifen und

ihren eignen Widerſpruch zu faſſen, zu einer neuen Bildung des Geiſtes führt: zu einer neuen Form, die dann in der Täuſchung befangen iſt, noch den alten Inhalt zu beſitzen. Nachdem ſie in ihrer erſten Erſcheinung allem Poſitiven die Würde der Abſolutheit entriſſen, nachdem ſie von allem Wirklichen dadurch abſtrahirt, daß ſie es zu einem Schein vergeiſtigt, richtet ſie zuletzt ihre abſolute Negativität gegen ſich ſelbſt und lernt von ihrer eignen Beſtimmtheit abſtrahiren, indem ſie dieſe aus ihrer unmittelbaren Vollendung reißt und in die unendliche Reihe des durch den Begriff Vermittelten einführt.

Wir haben den Geiſt des Chriſtenthums betrachtet, wie er aus der orientaliſchen Vorſtellung in die Bedürfniſſe der antiken Welt übertragen wurde; wir haben ihn jetzt in einem fremden Stoff zu verfolgen, dem er eingeimpft wurde, dem germaniſchen Mittelalter.

Die Romantik iſt die Einbildung des Chriſtenthums in den Geiſt der germaniſchen Völker. Der Geiſt, der von fremden Gedanken zehrt, iſt ſich ſelber unklar und voller Widerſprüche. Dieſe Widerſprüche bilden den durchgehenden Zug in dem Leben und der Kunſt des Mittelalters. In allen Formen mußte das wirkliche Leben ſich erſt durch den geiſtigen Hinterhalt legitimiren: wie der Staat ſeine Berechtigung von der Kirche ableitete, ſo die Kunſt von dem Überſinnlichen. Das Bild des leidenden Heilands rührte nicht durch den ſinnlichen Eindruck, ſondern durch ſeine Bedeutung: die Majeſtät des Geiſtes, der über eine edle Natur triumphirt. Dieſer Zorn des Geiſtes ließ es nicht zur reinen Schönheit kommen, der heitern Ruhe des in die Natur eingebildeten Geiſtes oder der vom Geiſte durchdrungenen und beherrſchten Natur. Was der Geiſt haßt, kann er nicht zugleich anbeten, nicht mit der Liebe eines ewigen Seins feſthalten wollen.

Nur verſtohlen und blöde tauchte die unterdeückte Natur in dieſer Nacht des Geiſtes auf. Es war das Fleiſch des germaniſchen Heidenthums, das mit ſeiner ganzen Roheit in den Nibelungen ſich vorwitzig in den Himmel der chriſtlichen Weltanſchauung drängte. Es war das Fleiſch der ſinnlichen Leidenſchaft, das in Triſtan und Iſolde ſich gegen die Heiligkeit der äußern Bande empörte.

Das Weſen der chriſtlich-germaniſchen Ideenwelt iſt die unendliche Sehnſucht der Subjectivität, die ſich ſelbſt verloren hat, ſich

wiederzufinden. Das Chriſtenthum fand darum eine ſo innige Aufnahme bei den Germanen, weil es in ihrem barbariſchen Gemüth ſchon entſprechende Züge antraf. Die Aufnahme des Chriſtenthums war daher im Weſentlichen nur ein tieferes Inſichgehn, die Entfaltung des eignen Weſens, die alles von der Fremde Empfangene als Moment der eignen Subjectivität zu faſſen ſucht.

Bei den Alten herrſchte Sitte und Geſetz; bei den Germanen Willkühr und Vertrag. Der Grieche hatte ſeine Freiheit nur in Beziehung auf den natürlichen Boden eines politiſchen Ganzen; der Germane dagegen befehdete als Einzelner ungeſcheut alle Einzelnen, das war das abſolute Recht ſeiner Freiheit. Dieſe Freiheit verklärte ſich im Chriſtenthum. Das Chriſtenthum zerſchlug die Welt, alſo die Schranke der Freiheit, und beſtimmte den Menſchen zum Geiſt. Der Geiſt ſollte ſich von allem Natürlichen, als dem Unwahren und Böſen, iſoliren, und ſich nur auf ſich beziehen. Dieſe vergeiſtigte Subjectivität fand auf dem Boden der germaniſchen Weltanſchauung ihr Gegenbild in dem Begriff der Ehre, in dem ſich die entgegengeſetzteſten Beſtimmungen vermiſchen: der germaniſche Trotz des Einzelnen und die chriſtliche Hingebung des Natürlichen an den Geiſt.

Der Einzelne erkennt ſich als unendlich frei und ſelbſtſtändig; er hängt von Niemand ab, dem er nicht willig gehuldigt. Die Freiheit iſt negativ; das Fehderecht iſt die Äußerung der abſtracten Freiheit. Der Freie ſteht allein auf ſich und läßt nichts Andres neben ſich gelten.

Gegen dieſes Recht des Einzelnen hat die Kirche mit entſchiedener Ausdauer angekämpft. Sie ſuchte dem Einzelnen die Waffen zu entwinden und ihn an Demuth zu gewöhnen. Sie lehrte ihn in der äußeren Schmach eine Prüfung Gottes erkennen, ſich demüthigen und entſagen; ſie verlangte von ihm gar, er ſolle ſeine Feinde lieben.

Allein eben dieſer Gegenſatz brachte in die Freiheit erſt die Qualität, in den Haß eine Beziehung; die Feinde des Glaubens wurden von der allgemeinen Liebe ausgeſchloſſen. Der Glaube an den Gekreuzigten führt die reine Perſönlichkeit auf einem Umwege in ſich ſelbſt zurück. Die Entſagung iſt ein Schein; der Menſch gewinnt durch ſie ſein volles Recht und ſeine poſitive Begründung.

Die chriſtliche Liebe ſelbſt iſt eine Abſtraction, die ſich gegen die Einzelnen gleichgültig verhält; ſie iſt die theoretiſche, abſolute Frei-

heit des Gemüths von beſtimmten Banden, da es den Gegenſtand ſeiner Liebe in ſich ſelbſt hat.

Aber der Einzelne erkauft ſeine Berechtigung nur durch ein Opfer; dieſes Opfer iſt ſeine urſprüngliche Natur. Die neue, wiedergeborne Perſönlichkeit unterſcheidet ſich als eine heilige von der gemeinen. Der Ritter deckt ſeine Schulter mit dem Kreuz; er kämpft nicht mehr für Haus und Hof, ſondern für ein wunderbares, gelobtes Land, für ein Grab. Seine Tapferkeit iſt ſymboliſch und darum unpoetiſch; ſie iſt nicht die reine Heldenluſt an Kampf und Gefahr; ſie iſt der heilige Calcul, der ein an ſich ſchlechtes Mittel zu guten Zwecken anwendet. Der irdiſche, poetiſche Kampf iſt gar nicht das chriſtliche Element. Der Chriſt kämpft mit dem Teufel; Kaſteien, Faſten, Beten ſind ſeine Waffen. „Der Chriſt ſtreitet nicht ſelbſt mit dem Schwert, noch mit Büchſen, ſondern mit dem Kreuz und Leiden, gleichwie ſein Herzog Chriſtus nicht das Schwert führt, ſondern am Kreuze hängt.“ Aber dieſe Vorſtellung iſt eine Abſtraction; das Fleiſch treibt zum Widerſtand, und auch der reſignirteſte Glaube greift endlich zu Schwert und Spieß. Weil denn der Gegenſtand des Haſſes nicht ein ebenbürtiges Weſen, ſondern der Böſe ſelber iſt, wird jeder chriſtliche Krieg ein Vertilgungskrieg. Mit derſelben Inbrunſt tödtet der Gläubige die Feinde, mit der er ſich nach dem Siege vor dem Altar des Heilands niederwirft. Die Demuth iſt die andere Seite dieſer Ehre: der Herr hat Alles gethan, nicht ich ohnmächtige Creatur. Dieſer ſeltſame Zwieſpalt iſt wohl eine pſychologiſch merkwürdige Erſcheinung, aber keine poetiſche, denn ihr fehlt das immanente Maß.

Weil die Ehre einer äußern Autorität bedürftig iſt, wird der Inhalt des ehrenvollen Handelns in einem Canon fixirt. So führt die höchſte Idee der eignen Selbſtbeſtimmung in der geſchichtlichen Entwickelung zur blinden Abhängigkeit von einer geiſtigen Regel, dem entäußerten Selbſtgefühl. Die Ehre fixirt ſich in der Idee der abſtracten Perſon und bildet ſich zu einem äußerlichen Stande, der durch objective Formen von der Maſſe geſondert iſt. Der Adel iſt der heilige Stand der Ehre.

Die Freiheit hat nun einen Inhalt, indem ihr durch ihren Gegenſatz ein Maß geſetzt iſt. Sie hat ſich in ihrer Entäußerung wiedergefunden, aber ſie hat dennoch ihre Wirklichkeit außer ſich. Der Inhalt wird vom Geiſte ſelbſt gegeben, aber als gegeben unbedingt

verehrt. Das ist die germanische Treue, die Fähigkeit sich selbst zu verpfänden, durch ein künstliches Verhältniß alle natürlichen Beziehungen aufzuheben.

Diese Ehre zeigt sich am reinsten in der echt germanischen Sitte des Spiels. Das Spiel soll eine freie, in sich geschlossene, der Nothwendigkeit und dem Ernst des Lebens enthobene Existenz sein. Dennoch verspiele ich mein Eigenthum, mein Weib, endlich meine Freiheit. Das ist die unendliche Gewalt der Persönlichkeit, sich selbst zu veräußern, von einem gegebenen Wort das ganze Dasein bestimmen zu lassen. Andrerseits liegt darin eine Entzweiung zwischen der Natürlichkeit des Subjects und seinem künstlichen Maß. Da die Treue der Willkühr des Gemüths anheimgestellt und ohne objective Sicherheit ist, so zeigt die Wirklichkeit ein Gewebe von Argliſt und Gewaltthat, und die Willkühr der Einzelnen wüthet um so unbändiger, je höher die abstracte Forderung der Aufopferung steigt.

Im Alterthum war der Staat eine in sich ruhende Totalität, die Allgemeinheit, in die der Einzelne aufging; im Mittelalter fügte er sich aus Privatverhältnissen zusammen. Die Huldigung ist persönlich und gilt der bestimmten Person; das Recht bezieht nur den Einzelnen auf den Einzelnen. Das Recht ergänzt nur die fehlende Ordnung der Fehde; der Beweis ist auf subjective Gewißheit gegründet, der Verbrecher ist dem verletzten Theil und seinen Angehörigen verschuldet, dem König nur in gewissen Grenzen.

Seitdem nun der Staat kirchlich wurde und die Sanction der Kirche den Lehnsherrn mit einer heiligen Glorie umgab und ihn durch seine unmittelbare Beziehung auf den Himmel über die natürlichen Bestimmungen der Person erhob, trat in dieses einfache Verhältniß ein mystisches Moment: die Treue knüpfte sich nicht mehr an eine wirkliche Person, sondern an eine ideelle.

Zwar stand der christliche Gott in der Majestät seiner königlichen Allmacht auch außerhalb des Subjects, in den fernen Höhen unnahbarer Heiligkeit, aber er hatte sich mit dem Fleisch und Blut der Menschen vermischt und war ihnen nun unendlich gegenwärtig; ihr König war ihr Pär. Christus ist der eigentliche Gott der Christen; noch näher aber traten dem Gläubigen die Heiligen. Wie der Vasall enger mit seinem unmittelbaren Lehnsherrn verbunden war, als mit dem König, so verdrängen die Heiligen allmälig die Idee Gottes. Das Bild überhaupt wird Gegenstand der Anbetung; es ist ein

Sinnliches, hinter dem ſich noch eine ſymboliſche Bedeutung verſteckt. So malt der chriſtliche Künſtler wohl auch ſinnlich ſchöne Gegenſtände, aber nicht ihre Sinnlichkeit, ſondern ihre transcendente Bedeutung macht den Werth aus, und es ſtellt ſich als Aufgabe der Kunſt heraus, das ſinnlich Unmögliche darzuſtellen.

Ihr Lieblingsgegenſtand war die Mutter Gottes, die Jungfrau mit ihrem Sohn. Die gemüthliche Idee der Mütterlichkeit und die ſinnlich ſchöne, reizende Naivität, die Sehnſucht der unberührten Jungfrau, dieſer Widerſpruch in ungetrennter Anſchauung gilt als das Höchſte der Kunſt. Dieſe beiden Seiten der Weiblichkeit, ihre ſpecifiſche Differenz gegen das Männliche werden in den chriſtlichen Himmel erhoben und als unendlich berechtigt anerkannt. Der Grieche hat auch Göttinnen gekannt, aber es waren Individuen, in welchen nicht an eine Idee, am wenigſten an die der abſtracten Weiblichkeit gedacht wurde. Die Himmelfahrt der Jungfrau war das Bild von der irdiſchen Emancipation der Weiblichkeit. Das Verhältniß zum Weibe, im Alterthum mit Geringſchätzung oder wenigſtens mit Leichtſinn behandelt, nimmt eine heilige Miene an. Die Huld der Frauen wird erſtrebt; ihr zu Ehren werden Lanzen gebrochen, ihr Zeichen heiligt den Helm des Anbeters; ihre jungfräuliche Hand ſchmückt den jungen Ritter mit dem goldnen Sporn. In die Liebe tritt das Moment der Anbetung und zugleich der Allgemeinheit ein: der Ritter iſt dem ganzen Geſchlecht zum Schirm und zum Dienſt verpflichtet.

Das iſt der Unterſchied zwiſchen der romantiſchen Minne und den antiken Liebesfreuden. Dieſer Sinnenrauſch der Leidenſchaft, die ſich ſelber verzehrt und im Verzehren genießt, dieſer bacchantiſche Gottesdienſt der Luſt, die das Schöne koſtet, wo ſie es findet, die ihre Zukunft nicht an die Feſſeln der Vergangenheit ſchmiedet, vergeht, wenigſtens theoretiſch und in der Form, vor der vergeiſtigten Idee der romantiſchen Liebe. Der Liebende betet in ſeiner Geliebten nicht mehr die ſinnliche Schönheit, er betet die Heiligkeit des ganzen Geſchlechts an, als deſſen Incarnation ſie ihm erſcheint; ſie iſt ihm der Mittler für das weibliche Princip der Gottheit. Das urſprüngliche Chriſtenthum verwarf die wirkliche Ehe, weil es den Menſchen abſtract, alſo geſchlechtlos auffaßte; es ließ ſie nur als Ausnahme gelten, als Mittel zum Zweck, oder faßte ſie ſymboliſch. Für das concrete, auf den ſinnlichen Boden des Germanismus gepflanzte Chriſtenthum, das eben ſeiner natürlichen Beziehung wegen dieſe

letztere Seite hervorhob, wurde sie ein Mysterium. Die Troubadours lösten ihre Herzensneigung in conventionelle Seufzer und Reime auf; Dante hat zu seiner Angebeteten ein Ideal, vor dessen ewig himmlischer Reinheit er geblendet in den Staub sinkt, und das so heilig allgemein gehalten wird, daß man in Zweifel gewesen ist, ob es nicht etwa die Theologie bedeuten solle; Petrarca hat nur noch einen Namen übrig, den er in den süßesten Formen paraphrasirt. So ist das Gefühl der Liebe ein abstractes geworden, eine phantastische Schwelgerei in wesenlosen Bildern.

Die Priesterinnen der Venus huldigten der irdischen Lust und genossen die Kraft ihrer Göttin in sinnlicher Wirklichkeit; das Bild der romantischen Minne sind die Himmelsbräute, die ihre Anbetung eines geistigen Bräutigams in den bittern Thränen ewiger Sehnsucht ausströmen. Die Liebe zu einem Geist realisirt sich durch Ertödtung des Fleisches.

Wie Ehre und Liebe in bloß symbolische Bedeutung ausgehn, so wird die ganze Welt ein mystisches Spiel übersinnlicher Ideen. Der Gesichtskreis der Alten war beschränkt, aber deutlich und sicher; das Mittelalter sah in's Unendliche, aber Alles verschwimmend. Das Licht der Alten war Phöbus, der kein Dunkel duldet, der scharf begrenzt und ungemüthlich alle Formen giebt; die Neuen leben in einem unsichern Mondlicht, das weniger Anschauungen als Ahnungen eröffnet. Die Tempel der Alten rundeten sich, als Nachahmung des Himmelsgewölbes, auf schlanken, aber festen Säulen, in abgemessener und durchsichtiger Weise; hell und sinnlich schön, wie die Götter selbst, war auch ihre Behausung. Die Neuen verstecken ihr Ahnen und Sehnen in das Labyrinth gothischer Kapellen, deren unsinnliche Form nur durch die Bedeutung gerechtfertigt wird. Die Kreuzform der Kirche, die Rose in den Zierrathen, die himmelanstrebenden Spitzsäulen und Thürme, alle diese Formen lassen mehr ahnen, als sie zeigen.

Diesem künstlerischen Sinn entsprach die poetische Auffassung des Lebens, die ihm nur die Wahrheit einer Allegorie ließ. Die Welt ist Gottes Träumen, wesenlos und bestimmungslos. Dieser Gedanke war die andere Seite jener abstracten Freiheit und unendlichen Subjectivität. Es war eine Illusion, wenn der Mensch über die allgemeine Nichtigkeit der Natur erhoben wurde: was an ihm wirklich war, haftete an dem unreinen Element der Natur, und so war das abstract Positive, das ihm blieb, nur das Nichts des Wirklichen.

Die Alten hatten Mysterien; im Mittelalter war das ganze Leben ein Mysterium.

Die übersinnliche Welt der Neuen ist die entgegengesetzte der alten: jene war das Gesetz des Verstandes, das er aus der Wirklichkeit abstrahirte, oder die Lust der Phantasie, welche die Wirklichkeit vervollständigte: in beiden Fällen nur die zu ihrer ideellen Ordnung erhobene Wirklichkeit. Die übersinnliche Welt der Romantik dagegen ist die verkehrte des Verstandes und der Anschauung: die gegen den gesetzlichen Begriff des Naturzusammenhangs und der Sitte herausgekehrte Allmacht der vereinzelten Willkühr. Beide Welten gehen in einander über: das Übersinnliche, als gesetzlos, entgeistet damit die sinnliche Welt.

Die Natur hat keine Wahrheit für sich, sondern nur als Symbol der geistigen Sehnsucht. Eben darum wird der Geist ein Naturwesen im schlimmen Sinn, ein Zauber; die Erkenntniß überantwortet sich den Naturformeln der Astrologie, der Magie u. s. w. Alles geht unter bis auf den Egoismus der unendlichen Persönlichkeit; aus dem Herzen und dem Verstand wird alles Bestimmte ausgestoßen; aber der reine Geist bleibt für sich, und brütet über seiner Unendlichkeit.

So unbestimmt die Form der romantischen Vorstellung war, so bildete sich doch eben in dieser Unbestimmtheit ein gewisser Inhalt für die Phantasie. Da nun die Kirche diesen fixirte, so empörte sich die Mystik, die Freiheit des unmittelbaren phantastischen Schauens, gegen die Resignation des fertigen Glaubens. Ebenso schwankt die Scholastik zwischen den fertigen Denkformen der Metaphysik und den versteinerten Vorstellungen der Religion; sie will beide versöhnen, und löst beide auf. Die phantastischen Bilder der Religion werden zu Gedanken, die Gedanken des heidnischen Philosophen zu abstracten Vorstellungen in entgegengesetztem Sinn. So erhebt sich ein wunderbares Gothisches Gebäude des Geistes, ein Gedankenhimmel, der ohne Schwere, allein auf sich selber ruht.

Es konnten diese träumerischen Erscheinungen des Natürlichen und Geistigen sich nicht lebendig durchdringen, und die Vorstellungen der Zeit blieben auch in ihrer ideellen Form widersprechend und gesetzlos. Die derbe Sinnlichkeit trat in der heitersten Anschaulichkeit neben das schwermüthige Brüten des in sich selbst versenkten Geistes.

Dieſes verworrne Nebeneinander des Himmliſchen und Irdiſchen erkannte ſich noch nicht als Widerſpruch.

Eine ſolche Verworrenheit mußte endlich zur Gleichgültigkeit gegen den Gedanken führen. Die Kirche hörte auf, es ernſt mit ſich zu nehmen, ſie entließ die noch nicht bezwungene, natürliche Subjectivität zur vollſten Geſetzloſigkeit. Das Gemüthliche zerfloß in rein phantaſtiſche Formen; das Geſetz des Lebens zog ſich in einen nur äußerlich übertünchten Egoismus zuſammen.

Die Erſcheinungen, in denen ſich die ganze Bedeutung des Mittelalters zuſammendrängte, waren die Kirche, der ritterliche Lehnsſtaat und die Scholaſtik. Die Kirche wurde durch einen doppelten Kampf gebrochen: zwiſchen dem Papſt und den Concilien, und zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Macht. In ſeinem Extrem hatte ſich der chriſtliche Geiſt in dem Bettelmönchsorden ausgedrückt: von dieſen, namentlich den Franziskanern, ging im vierzehnten Jahrhundert der Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche aus. *Die Religioſität hatte die Kirche verlaſſen, und wandte ſich gegen ſie.* Wo die Religion mit Energie auftrat, wurde ſie von der Kirche verfolgt; damit ſprach dieſe ſich ſelbſt das Urtheil.

Das Ritterthum erlag dem neuen Kriegsweſen, dem Pulver und den ſtehenden Heeren: in den Schlachten bei Courtray, bei Creſſy, bei Sempach, bei Murten und Nancy zeigte ſich die Unmöglichkeit des alten Germanismus. Der Handel und der durch ihn frei gewordene Bürgerſtand drängten mit weniger Ungeſtüm, aber um ſo ſicherer, den Geiſt des Adels und der Ehre in den Hintergrund: die Medici, die Fugger wurden in den Fürſtenſtand erhoben; der Wucher erkämpfte ſich ſein Recht trotz aller Proteſtationen der Kirche. Die Energie entſchloſſener Fürſten gab dem Feudalſyſtem den Reſt; es waren keine Helden, ſondern kalte Krämerſeelen, ein Ludwig XI., Ferdinand der Katholiſche, Heinrich VII., denen der moderne Staat ſein Daſein verdankt. Das Ideelle des Ritterſtandes war höchſtens noch in den Formen; der romantiſche Ritterſtaat in Preußen verfolgte die nüchternſte Politik; die Kreuzfahrer hatten ſeit Marino Sanuto gelernt, wo das goldene Vließ zu ſuchen ſei: Columbus war der letzte Kreuzfahrer.

Die Scholaſtik widerlegte ſich in ſich ſelbſt; ſie führte die Kategorien der Philoſophie, in die ſie ſich früher verſenkt, und in denen ſie ihren ganzen Glauben gefunden hatte, auf ihre nominelle Bedeu-

tung zurück. Die Theologie war ganz Scholastik geworden; sie wurde nun irre an sich. Nun drängte von allen Seiten der Stoff gegen die abstracten Formen, die aufblühende Naturwissenschaft und das neuerweckte Alterthum. Diese jungen Kräfte wußten sich noch selber nicht zurecht zu finden in der verworrenen Welt, in welche sie einbrachen; die Naturwissenschaft schwindelte sich in Alchymie, Kabbala und Astrologie hinein, das Alterthum überkleidete sich mit Neuplatonischer Schwärmerei. Agrippa, Reuchlin, Paracelsus und Andere führten die Wunder der Natur und die Ideen der Geschichte gegen die fixirte Welt der Wunder und Ideen.

Einerseits also ein leichtsinniges Heidenthum, mit religiösen Formen schlecht übertüncht, andererseits eine wüste, aber ideenreiche Schwärmerei, die für die Masse des Stoffs keine Namen fand: dort Machiavelli, Cäsar Borgia, Rafael; hier die Gelehrsamkeit und der Mysticismus.

In dieser gottlosen Welt der Lüge mußte die Religion noch einmal versuchen, ob es mit ihr denn wirklich nur ein Traum gewesen sei. Sie begann den Kampf, und hat ihn zwei Jahrhunderte mit gewaltiger Kraft geführt; sie war also noch nicht wirklich gestorben.

Erſter Abſchnitt.

Die proteſtantiſche Weltanſchauung.

1. Die Reformation.

Gegen die wahre Natur des Geiſtes, ſeine ſittliche Beſtimmtheit, hatte ſich im Chriſtenthume das unglückliche Bewußtſein einer krankhaft-erregten Zeit empört, die an der Wirklichkeit verzweifelte. Die Trümmer des natürlichen Lebens, welche aus der claſſiſchen Welt übrig geblieben waren, konnten zu einem neuen geiſtigen Recht nicht erhoben werden, ſo lange die Natur, als das an ſich Ungeiſtige, zu dem Geiſt in keine Beziehung trat. Das Natürliche war durch die Abſorption alles Bewußtſeins in die leere Tiefe der überſinnlichen Welt entgeiſtet und hatte den Glauben an ſich ſelbſt verloren. Darum war es auch durch den Geiſt nicht überwunden. Wenn das Chriſtenthum den Himmel, wo die Seele mit der Natur Nichts mehr gemein haben ſollte, als das einzig wahre Leben anbetete, und in der Erde nur deſſen weſenloſen Abglanz ſah, ſo blieb eben deshalb hienieden trotz aller Extaſe die Natur in ihrer vollen Stärke, und unterbrach durch unausgeſetzte Anfechtungen die Freiheit und Heiligkeit des Geiſtes. Der Himmel hatte die Sinnlichkeit nicht verklärt, und darum nicht gebändigt; er nahm nur die eine Seite des Menſchen in Anſpruch, und ließ ſeine natürlichen Regungen in ihrer Wildheit. In ſeiner Wirklichkeit unbefriedigt, verſenkte ſich der Geiſt in Träume

einer ideellen Welt, außerhalb des Naturzusammenhangs und außerhalb der Geschichte.

Diese Trennung des Himmels von der Erde spielte schon in die irdische Wirklichkeit hinein; das geistliche Leben entsagte allem Zusammenhang mit der sittlichen und der natürlichen Welt, während im Übrigen die Wirklichkeit den Gedanken an das Jenseits durch einige blinde Opfer, so gut es gehen wollte, von sich fern hielt. Jenes Abbild des Himmels, das geistliche Leben, war die härteste Empörung des abstracten Geistes gegen seine Natur. In dem Gelübde der Keuschheit wurde die unsittliche Vereinzelung des geschlechtlosen Subjects geheiligt, in dem Gebot der Armuth sein unthätiges Verharren in einer leeren Innerlichkeit, ohne Zweck und ohne Zusammenhang mit der Gattung; in der Pflicht des blinden Gehorsams die Gedankenlosigkeit. Da das Sinnliche eine geistige Bildung nicht zuließ, so bestand die kirchliche Tugend in der Flucht und blieb von ihrem Gegensatz abhängig: sie verkehrte sich vor allem in dem Stande, der zum Träger dieser überirdischen Welt geweiht war, zur Heuchelei. Die Familie Borgia ist die enthüllte Consequenz der Abstraction, welche die sittlichen Bande zerreißt, und durch die Rechtlosigkeit des Natürlichen zu einem bodenlosen Verderbniß führt, denn wo die Natur keine Anerkennung findet, flieht sie auch das Maaß.

Das war das böse Wesen in jener bunten Welt des Widerspruchs, die sich übrigens in den verwirrtesten Formen heiter bewegte. Weil das Absolute aus dem Wirklichen entfernt, und das Gesetz des Daseins gebrochen war, fand in der Wirklichkeit das Widersprechendste neben einander Raum. In diesem Fasching, dessen Geltung nur auf einer Fiction beruhte, war das Maß des wachen Lebens, der Gedanke, bis auf jede Ahnung vergessen, und wenn er einmal auftauchte, so war es eine Maske mehr. Die Kirche war ein Reich der Wunder, in welchem das absolute Wesen sich nicht als immanentes Gesetz, sondern auf einzelne Weise und zu endlichen Zwecken offenbarte. Die Selbstsucht mißbrauchte die Gnade zu den ungereimtesten Manifestationen, da der sittliche Geist ebensowenig Gehör vor dem Thron des absoluten Herrschers fand, als die Vernunft, denn Vereinzelung ist Gedankenlosigkeit. Gott trat von Zeit zu Zeit als wunderthätiger Magus in der Verwirrung der Welt hervor, um die Unordnung auf die Spitze zu treiben. Die Gläubigen beteten nicht zu dem unsinnlichen Wesen jenseit der Wolken, sondern zu den Bildern,

die ihnen lieb und gegenwärtig waren. Anfänglich sprachen diese Bilder aller Sinnlichkeit Hohn, denn sie waren gegen die Natur gerichtet, und stellten in allen Formen die Kreuzigung des Fleisches dar, aber allmälig suchte der natürliche Schönheitssinn sich die verehrten Heiligen auch künstlerisch verständlich zu machen, und die Griechischen Ideale schlichen sich unter der Maske des Symbolischen in den Christlichen Himmel ein. Wer sie näher ansah, dem strahlte aus dem dunkeln Auge der himmlischen Jungfrau der liebeflehende Blick der irdischen Venus entgegen. Jo's Inbrunst in ihrer Umarmung mit dem Gott in den Wolken und Leda's verschwimmendes Liebesentzücken gelang dem Künstler ebenso gut, und besser, als die schwermüthig begeisterte Hingebung der Gottesbraut. Zwar rechtfertigte sich der Gläubige in seiner Anbetung mit dem Wesen, das hinter dem Bilde sei, dem Geist, aber für die Phantasie war nur das Bild.

Die übersinnliche Reinheit verklärte nur den jenseitigen Gott. Wenn heute der Priester mit dem Venerabile durch die Straßen zog, und alles Volk sich anbetend vor ihm niederwarf, so jauchzte morgen der bachantische Schwarm dem Narrenfeste nach, und verkehrte das Heilige in grotesken Spott. Mühsam barg die Kapuze das lüsterne Auge des von Wein und irdischer Lust glühenden Mönchs; offen zogen die Fürsten der Kirche an der Spitze ihrer Krieger zur Jagd und zur Fehde; bis auf die Neige kostete der dem Himmel geweihte Künstler den Trank der irdischen Leidenschaft. Nicht allein die plastische Kunst nahm eine antik sinnliche Färbung an, sondern auch die Sprache und Lehre. Man schämte sich des unclassischen Kirchenlateins, und schwärzte die antike Mythologie in die Heiligengeschichte ein. Mehr als die heilige Schrift galt der Witz eines leichtfertigen Liebessonetts und die Reize der heidnischen Kunst. Man pilgerte nach Rom, nicht mehr um die Schwelle des heiligen Petrus zu küssen, sondern um den Laokoon zu studiren. Von der ungläubigen Kirche ausgestoßen, predigte der Mystiker dem Volk von dem verlornen Paradies, das nur die Leidenschaft des Glaubens wieder zurückführen könne, und die Menge ergötzte sich ebenso bei der Gluth seiner Rede, als bei den Flammen des Scheiterhaufens, die bald darauf den unbequemen Ruhestörer in seinen Himmel führten.

Wo jede Erscheinung, welcher Welt sie auch angehören mag, als schönes Spiel Geltung findet, da verfällt ebenso jede sittliche

Idee dem Spott des rein empirischen Menschen. Hinter jenem phantastischen Wesen barg sich ein sehr kalt berechnender Verstand. Das Bewußtsein, daß Alles nur äußerlich sei, daß es auch mit dem Heiligsten nicht ernst gemeint sein könne, verkehrte das Leben in einen leeren Schein, der die wildeste Selbstsucht verhüllte. Der sinnloseste Aberglaube bei dem Pöbel, der raffinirteste Materialismus bei den Gebildeten.

Von diesem Unwesen machte sich das Volk ein heiteres Bild in Reineke, dieser unheiligen Weltbibel, in welcher die Charlatanerie die Maske abwarf und sich in freier Heiterkeit genoß. Der Schlaue und Ausdauernde, der mit der unerbittlichen Energie einer entschlossenen Selbstsucht nur sich will, ist siegreich, und aller Preis knüpft sich an seinen Namen. Aus der Leerheit aller substantiellen Interessen erblüht das trotzige Gefühl des freien, absoluten Ich. Solchen Charakter zeigten auch die Helden der Wirklichkeit, Ludwig XI., Ferdinand der Katholische und die andern Gründer des absoluten Staats, die jedes objective Rechtsgefühl mit Füßen traten. Und doch, wie vortrefflich verständigten sie sich mit der Religion! Ludwig übte seine Kunst, nachdem er alle Welt betrogen, auch an dem Himmel und dessen Heiligen. Der widersinnigste Aberglaube, insofern er der Selbstsucht dient, geht mit der rohsten Weltlichkeit Hand in Hand. In Italien, wo die Bildung des Verstandes viel durchgreifender war, als in Deutschland, hatte der Egoismus den Muth der Theorie. Machiavelli's Fürst ist ein Evangelium des empirischen Daseins, von der Religion, der Sittlichkeit und dem Gedanken überhaupt abgelöst: der Fürst, im weiteren Sinn der Einzelne, soweit er frei ist, soll kein Verbrechen scheuen, wo es seinen Vortheil gilt. Wir sind jetzt an eine Art von sittlicher Gesinnung so gewöhnt, daß wir es uns gar nicht denken können, wie so etwas ernst gemeint sein könne, und halten es darum für Ironie; mit Unrecht: der dreiste Verstand des Italieners wurde durch das Gemüth nicht verwirrt; er sah die Sache, wie sie war, und wie sie nach dem Wesen der Zeit sein mußte. Machiavelli's Evangelium war ein Resultat der Verzweiflung an der Wirklichkeit, aber darum nicht minder ernst gemeint, wie ehemals das Evangelium des reinen Geistes, das einen gleichen Ursprung hatte.

Also ruhte diese muntere Welt auf einem Vulkan, und ihr innerster Kern war faul. Was sie Geistiges hervorgebracht hatte, wurde

von tausend Adern des übersirdischen Lichtes durchzogen; wenn jenes Licht, das nur im Geiste war, ausging, so fiel alles Geistige in eine formlose Masse zusammen, wie der eiserne König im Märchen, dem die Adern ausgesogen werden. Der Geist machte die Entdeckung, daß die heilige Welt seiner Abstractionen ihm unter den Händen verschwunden war.

Das Christenthum übte eine unerbittliche Kritik gegen jede Bestimmtheit aus: seine eigene Abstraction, als festgewordener Inhalt, verfiel wieder der verneinenden Kraft des Geistes, bis dieser, des ewigen Kampfes müde, sich des Gedankens über das Jenseits begab und es als ein Heiliges, das außerhalb des Denkens stände, in seiner unnahbaren Ferne stehen ließ. Wie aber die geistige Beschäftigung mit einer Idee aufhörte, wurde auch ihr Inhalt immer dürftiger, während die ungeistige Welt sich des ganzen Gemüths bemächtigte. Je heiliger an sich die Abstraction dastand, desto ferner trat sie dem lebendigen Bewußtsein.

Die Reformation war die Selbsterkenntniß des Christenthums in der ersten, unmittelbaren Form, der erste ernsthafte Kampf des Geistes gegen sich selbst. Der Schreck des Geistes und sein Schmerz über seinen unendlichen Selbstverlust wurde zum Eifer, die Abstraction auf den alten Inhalt zurückzuführen. Das Reich des Geistes, dessen Wirklichkeit bis auf den Begriff verloren gegangen war, sollte durch die Energie des neu erweckten Glaubens wiederhergestellt, das Christenthum in die Welt zurückgeführt werden.

Die phantastische Bildung des Mittelalters schauderte zurück vor der Gluth der neuen Zeit; sie versteckte sich gegen die Wahrheit, die sie im eigenen Bewußtsein fand. Es war der Kirche kein Ernst gewesen. Die schrecklich erhabene Idee Gregor's und der Innocenze war längst ein Schatten, der nur noch unheimlich über die bunte, heidnische Wirklichkeit hinstreifte. Die Päpste waren über ihr Wesen mit sich im Reinen und wollten auch keinen Gebildeten täuschen; sie betrachteten die Religion als ein Blendwerk für den Pöbel. Da dieser nicht dachte, so störten sie auch nicht die Freiheit des Gedankens. So abgefallen war die Kirche von dem Geist, der sie in's Leben gerufen, daß sie ihn nicht einmal mehr fürchtete. Für den Gebildeten hatte die rasche Verbreitung der Griechischen Literatur den Widerspruch des Heiligen und des Schönen in der härtesten Form zum Bewußtsein gebracht; sie glaubten das Räthsel einfach gelöst und

lächelten darüber. Die Priester lachten mit, denn es war ihnen kein Ernst mit dem Himmel; im Gegentheil erhöhte es ihre exclusive Stellung, nun auch von dieser Höhe geistiger Bildung die Masse verachten und mit einem Zauber spielen zu können, welcher die übrigen Menschen noch immer beherrschte. Dieser Leichtsinn war das Verderben der Kirche; sie begriff ihren Gegensatz nicht und konnte ihn daher auch nicht besiegen.

Der heilige Geist hatte sich in das Gemüth des Volks geflüchtet. Verkümmert, betrogen um das natürliche wie um das himmlische Leben, gelästert von der hochmüthigen Bildung der Welt und der abstracten Speculation, hatte es in sich diese Innerlichkeit bewahrt, die nur eines Funkens bedurfte, um mit der ganzen Gewalt eines ursprünglichen Lebens ihre Schaale zu sprengen.

Luther war es, der diesen Funken entzündete. Ein Sohn des Volks, der den Glauben seiner Väter lebhaft im Herzen trug, ohne das Verständniß; die Fragen und Zweifel mehr im Herzen, als im Kopf; von dem Scharfsinn der christlichen Sophistik verwirrt, allenfalls zum Schweigen gebracht, nie beruhigt; von dem schrecklichsten Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit innerlich bedrängt, ohne in kirchlicher Ascetik einen Trost zu finden.

Ein ächter Sohn des Volks! aufgewachsen in der Schule der Entbehrung, und dennoch nur abgehärmt um das Elend der menschlichen Natur; ohne eigentliche Gelehrsamkeit, von dem, was er lernte, nur betroffen und angeregt; tief versenkt in die Bußübungen des Klosters, und doch von geheimer Neigung unter die Belustigungen der Bauern hingezogen, die er verstand, und die ihn verstanden. Er möchte durch Erkenntniß, er möchte durch Werke den Himmel versöhnen; aber für die wunderbar verschlungene Welt des Geistes findet er keinen Schlüssel.

Und nun dieser Feuerseele einen plötzlichen Lichtstrahl, hergenommen aus einem der verehrtesten Heiligen: Gottes Gerechtigkeit sei seine Gnade, diese sei offenbar in der Verheißung, und nur, indem man der Verheißung glaube, versöhne man die Gerechtigkeit.

Es war keine speculative Idee, es war ebensowenig eine subjective Erhebung der Phantasie; es war der Jubel, nun einen festen Punkt gefunden zu haben, von dem die Seele in all ihrer Kraft sich ausbreiten konnte. Die Verheißung ist keine müssige Idee des Ver-

ſtandes, ſie iſt keine Einbildung; hier iſt ſie, ſchwarz auf weiß, in den heiligen Büchern, um die falſche Heuchler das Volk betrogen; nun trennt kein Mittler mehr Chriſtus von ſeinen Erlöſten; wer da Ohren hat zu hören, für den iſt die Botſchaft da.

Er ſprach zu einem Volk, das bis auf den tiefſten Grund der Seele herab religiös war, das im Ernſt geglaubt hatte, es gebe eine Seligkeit, und nun im Schauder über den entſetzlichen Betrug, den man ihm geſpielt, von einer tiefen Herzensangſt ergriffen wurde. In dem Bruch mit der überſinnlichen Welt lag für den Gedanken, der ſie erſchütterte, die Illuſion einer außerweltlichen Sendung. Der Gedanke hatte noch nicht den Muth, ſich frei und eigen in dieſe Widerſprüche zu vertiefen; nur die überirdiſche Weihe des Glaubens und das hiſtoriſche Recht der geſchehenen Erlöſung gab ihm Vertrauen.

Die neue Richtung der Religion war die erfüllte Conſequenz der alten, und behauptete das Recht der Legitimität. Daher die Illuſion der Reformatoren, einen urſprünglichen Zuſtand zu erneuen, da ſie doch von der Reflexion ausgingen. Das urſprüngliche Chriſtenthum als reflectirter Gegenſatz gegen das entwickelte Chriſtenthum gefaßt, iſt das urſprüngliche Chriſtenthum nicht mehr.

Aber dieſe Illuſion iſt echt menſchlich; jede neue Erſcheinung ſucht ſich als Wiederherſtellung irgend eines alten Rechts zu legitimiren. Auch die Partei des Alten wird von dem neuen Begriff beſtimmt, wenn auch nur als Gegenſatz; ſie trägt das Bewußtſein dieſes Widerſpruchs in ſich.

Die Reformation wurde noch immer getragen von Ideen, deren Unwirklichkeit an ſich ſchon in's Bewußtſein getreten war; ſie galt ſich ſelbſt als eine Wiederherſtellung der Religion, die aber das negative Moment des Gegenſatzes gegen das, was bisher als Religion gegolten hatte, an ſich trug. Sie nahm ihren Glauben nicht aus dem unmittelbar gefundenen Inhalt des Glaubens, ſondern aus der Reflexion.

Wir können hier Reflexion im eigentlichen Sinn gebrauchen. Nach der urſprünglichen Faſſung des Chriſtenthums war die Erde ein Schein, das Jenſeits das Wirkliche; jener Schein alſo das an ſich Nichtige und Schlechte. In der allmäligen Ausbildung des ſittlichen und intellectuellen Lebens gewann jener Schein eine immer reichere Fülle der Beſtimmungen, und dieſe Beſtimmungen bildeten ſich im Gegenſatz zu der abſoluten Welt des Jenſeits. Die überſinn-

liche Welt wurde in der Scholaſtik nach ihrem eigenen Geſetz ausgebildet; das Geſetz des Lebens war ein anderes. Das wirkliche Bewußtſein des Lebens mußte dahin kommen, umgekehrt die überirdiſche Welt als einen Schein des Irdiſchen, als das an ſich Nichtige aufzufaſſen. Auch in die überirdiſche Welt, das reine Licht, kam die Wirklichkeit nur durch den Begriff, den Unterſchied, die Negation; das Licht wurde nur durch den hineinfallenden Schatten des endlichen Gedankens ſichtbar und erhellt. Ebenſo beſtimmte ſich das Dunkel, die Nacht des irdiſchen Daſeins, durch den hineinſcheinenden Lichtfunken der ideellen Welt. Die Reformation vertiefte ſich in jene Reflexion, das Ineinanderſcheinen des Lichtes und der Nacht, des Himmels und der Erde; nicht das Überirdiſche an ſich, und nicht das Irdiſche an ſich, ſondern die Beziehung beider zu einander ſollte der Ort ſein, in dem ſich der Glaube bewegte. Die Erde war nicht mehr Schein, ſondern Erſcheinung, der weſentliche Gegenſatz und die Ergänzung des Himmels; ſie war das Negative, und damit die Erfüllung und Beſtimmung des Jenſeits. Als Erſcheinung des Göttlichen wurde das Leben in all ſeinen Formen vergeiſtigt und verklärt. Nun wurden alle Verhältniſſe der Natur und der Sittlichkeit von dem transcendenten Schimmer der Religion übergoſſen, und dadurch ebenſowohl ihrer unmittelbaren Wahrheit und Berechtigung beraubt, als auf eine ideelle Weiſe, als Träger einer höhern Macht, wiederhergeſtellt. Der Chriſt lebte noch immer ſein wahres Leben im Himmel und war auf Erden ein Fremdling; aber ſein Himmel leuchtete ſchon verklärend in dieſe geiſtloſe Fremde hinein, und gab ihr wenigſtens ein ſymboliſches Recht der Exiſtenz.

Der Dualismus des Mittelalters ließ Geiſt und Natur unvermittelt; der Geiſt, als der überirdiſche, war in der feſten Tradition der Kirche; die Natur, wenn auch nur ein böſer Schein, ertrug keine Veränderung; der Menſch ſtand zwiſchen ihnen, und wurde von beiden auf eine äußerlich magiſche Weiſe beſtimmt. Durch die Reformation wurde das menſchliche Herz das Subſtrat beider Welten: der Geiſt hat in ihm ſeine weſentliche Stätte, als Glaube, die Natur, als Erbſünde. Die Kirche erlaubte die ſündlichen Freuden der Welt, wenn nur nebenbei der Himmel ſeinen Antheil erhielt. Für die Erbſünde an und für ſich hatte Chriſtus dem Himmel genug gethan, das Sacrament der Taufe befreite auf magiſch wunderbare Weiſe den Menſchen von den Schlacken der Natürlichkeit; es blieb ihm nur noch

die persönliche Sünde, und für diese hatte er selber Genugthuung zu leisten durch gute Werke, wie sie von der Kirche vorgeschrieben waren, Almosen, Fasten, Beten, Kasteien; das gute Werk wog das Böse auf, nicht als ein Ausdruck der immanenten Lust am Guten, sondern als Leiden, als Entbehrung, als Strafe. Der Heilige thut mehr Gutes als nöthig; er dehnt die Abstraction über die kirchlichen Anforderungen aus und seine Verdienste kommen der Kirche zu Gute, die sie den bußfertigen Sündern anrechnet. Das war Nichts als die verdrießliche Nothwendigkeit der weltlichen Gesinnung, sich gegen den Allmächtigen, den sie fürchtete, ohne gegen ihn eine innerliche Verpflichtung zu fühlen, durch einzelne Opfer abzufinden. Man wußte zu Zeiten in passenden Formen von der Nichtigkeit des Weltlichen zu sprechen, und ließ sich im Übrigen seine Freuden wohlschmecken. Wenn der Arme und die Kirche Almosen empfing, wenn dem Gebot der Entsagung durch das scheinbare Opfer der Fasten, der religiösen Andacht durch die vorgeschriebenen Gebete Genüge geschah, so lebte der Katholik in der leichtsinnigen Sicherheit fort, daß die überirdische Welt ihn nichts mehr angehe. Diese Selbstentfremdung ging soweit, daß er sein Gewissen außer sich setzte, und die Unbequemlichkeit, über sein Thun und Treiben zu reflectiren, einem Andern überließ. Nach der That hatte der Beichtvater die Art der Genugthuung anzugeben; während derselben war der Mensch durch keine Gewissensscrupel beunruhigt. Diese antike Einheit des Willens mit sich selbst, die nur einen äußerlichen Gegensatz erkennt, erklärt uns die Verwandtschaft dieser Übergangsperiode mit dem classischen Alterthum. Für den Ungebildeten war der Cultus ein Zauberwesen, der Dienst eines dem Menschen feindseligen Götzen, den er durch geheimnißvolle Weihen versöhnen müsse; für den Gebildeten eine nichtssagende Ceremonie, über die er spottete, während er doch im Stillen vor ihr einen geheimen Schauer fühlte. Die Verehrung Gottes war auf die Überraschung der Phantasie, die Befriedigung der Sinnlichkeit berechnet, und seine Allgegenwart äußerte sich nur in dem unregelmäßigen Hereinbrechen einer dunkeln dämonischen Macht in den Kreis irdischer Bedürfnisse und Leidenschaften. Unmerklich war die Lehre vollendet worden; die vorzüglichsten Prediger derselben, die Dominicaner, waren zugleich die Vorfechter der kirchlichen Gewalt; darum wurden sie von der Kirche geschützt, und ihnen die Inquisition gegen ihre theologischen Gegner in die Hände gegeben. Die Kirche und das

ſcholaſtiſche Syſtem war Eins geworden; ſo fand, wer ſich aus dieſem Labyrinth gemüthloſer Verſtandesformen hinausſehnte, keinen objectiven Halt; und die Idee einer unſichtbaren Kirche, eines Gottesreichs, das außerhalb der kirchlichen Formen, in den Seelen der Heiligen lebe, machte ſich Bahn; die Idee des heiligen Geiſtes, der nicht durch ein geſetzliches Organ ſich ausſpreche, ſondern das beſcheidenſte Gefäß begnadige, den Armen an Geiſt, der reines Herzens ſei. Die Liebe werde nicht angeboren, nicht gelehrt; unmittelbar flöße ſie der Geiſt der ſchwachen und kleinmüthigen Seele ein, und hebe ſie über ſich hinaus.

Dieſe Idee der unſichtbaren Kirche iſt der Grundzug aller Häretiker. Wodurch gab die neue Reformation dieſer Idee einen ſichern Halt? Einmal durch die feſte, orthodoxe Beziehung auf das Wort, durch das entſchiedne Ablehnen aller weitern Reflexion, als die ſich auf die Verheißung berief; ſodann durch die inſtinctartige Weltklugheit eines frommen Gemüths, in jedem Augenblick das Mögliche und Zweckmäßige zu unterſcheiden.

Wenn Luther der Aeußerlichkeit des religiöſen Weſens den Glauben entgegenſetzte, ſo verſtand er darunter die objective Gewißheit von der Einheit des Menſchen mit Gott durch den Erlöſer, die zum eigentlichen Leben, zur treibenden und beſtimmenden Kraft des wiedergebornen Menſchen werden ſollte. „Der Glaube beſteht darin, in den Schrecken des Gewiſſens ſich getroſt verlaſſen auf Gottes Zuſage, daß er um Chriſti willen gnädig ſein wolle. Wer vor Gottes Zorn erſchrickt, dem predigt das Evangelium Vergebung der Sünden um Chriſti willen, ohne eigenes Verdienſt; ſolche Vergebung wird allein durch den Glauben erlangt. Auch der Glaube iſt ein Geſchenk der Gnade, und die Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt, iſt, Gott herzlich zu lieben, zu fürchten, und die angeborne Luſt aus dem Herzen zu werfen.“

„Glaube iſt nichts Anderes, vermag auch nichts Anderes, denn daß er beifällt der Verheißung. Solches Ergreifen, wenn es ohne Zweifel iſt, macht gerecht; nicht als ein Werk, denn die Verheißung iſt ein Geſchenk, Gabe oder Gedanke Gottes, dadurch uns Gott etwas anbeut, und iſt nicht unſer Werk, wenn wir Gott etwas thun und geben, ſondern nehmen von ihm allein aus ſeiner Gnade. Wir ſollen lernen, an dem unſichtbaren Gott hangen und uns daran ge-

nügen lassen, daß wir allein dieses unsichtbaren und unbegreiflichen Gottes begreifliches Wort haben, und sollen in Hoffnung und Langmüthigkeit auf die Verheißung warten. Das Fleisch glaubet zwar schwerlich, denn es hat sich gewöhnet zu den Dingen, die da gegenwärtig sind, die es fühlet und vor Augen sieht. Es muß aber das Fleisch gekreuzigt und getödtet, und von den sinnlichen Dingen abgezogen werden, und muß lernen, daß es leben und seinen Wandel führen kann nach den Dingen, die man nicht siehet, und die man mit äußerlichen Sinnen nicht begreifen kann. Wo das Wort und der Glaube beisammen sind, da folgt bald das Dritte auch hernach, nämlich das Kreuz und die Tödtung. In diesen drei Stücken besteht das Christliche Leben."

„Ein Christenmensch ist frei von allen Dingen und über alle Dinge, also daß er keiner guten Werke bedarf, daß er fromm und selig sei, sondern der Glaube bringts ihm überflüssig. Und wer so thöricht wäre und meinte, durch gute Werke fromm, frei, selig oder ein Christ zu werden, so verlöre er den Glauben."

Der Christ thut das Gute lediglich um Gottes Willen. Wir sollen Gott fürchten und lieben, das ist die Summe aller Gebote. Die natürliche Sitte und das bürgerliche Recht haben ihre Grundlagen nur in den Geboten Gottes. Das Eine Gebot: Bete ohne Unterlaß! genügt dem wahren Christen. Im Gebet beziehe ich mich uneingeschränkt auf die Eine Quelle des Heils, und abstrahire von der Wirklichkeit und ihren Lasten.*)

„Wenn wir schon dies Leben, so wir hier zeitlich haben, nicht wollen einen Tod heißen, so ist es doch wahrlich nichts anderes, denn ein steter Gang zum Tode. Denn gleich wie einer, wenn er vergiftet ist, sobald anfängt zu sterben, also kann dies Leben, nachdem es durch

*) „Das Gebet soll nicht eine nur innerliche Geistesrichtung sein, denn Gott läßet ihm mit einem stummen Werk nicht dienen, sondern es muß ein Wort dabei sein, welches dem Menschen im Herzen und Gott in Ohren schallet." — Luther selbst widmete drei Stunden täglich dem Gebet. Wie groß in diesem die Kraft des Glaubens war, davon ist uns Zeugniß das eine dieser Gebete, das uns einer seiner Freunde aufbewahrt hat: „Ich weiß, daß du unser lieber Gott bist, darum bin ich gewiß, du wirst die Verfolger deiner Kinder vertilgen. Thust du es nicht, so ist die Gefahr dein sowohl als unser; die ganze Sache ist dein; fallen wir, so fällt Christus mit, der Regierer der Welt."

die Sünde vergiftet iſt, eigentlich nicht mehr ein Leben heißen; denn alsbald von Mutterleibe an fangen wir an zu ſterben. Durch die Taufe aber werden wir zum Leben der Hoffnung, oder vielmehr zur Hoffnung des Lebens wiedergebracht.“

„Nach dem Fall Adam's werden alle Menſchen in Sünden empfangen, d. i. daß ſie Alle von Mutterleib an voller böſen Luſt und Neigung ſind, und keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Gottesliebe, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können. Dieſe Erbſünde verdammt alle diejenigen unter ewigen Gotteszorn, ſo nicht durch die Taufe und den heiligen Geiſt wiedergeboren ſind. Verwerflich iſt die Lehre, welche die Erbſünde nicht für Sünde hält, und ſo die Natur fromm macht durch natürliche Kraft, zur Schmach dem Leiden und Verdienſt Chriſti. Da wir in Sünden empfangen werden und Gottes Geſetz nicht halten, auch nicht von Herzen Gott lieben können, ſo können wir durch unſer Werk und Genugthuung nicht Vergebung verdienen, ſondern wir erlangen Vergebung nur um Chriſti willen. So ihr Alles gethan habt, ſollt ihr ſprechen: wir ſind untüchtige Knechte geweſen. Unerfahrne Leute verachten dieſe Lehr, denn die Welt weiß von keiner Gerechtigkeit, denn allein vom Geſetz und vom vernünftigen Leben, weiß nicht, wie das Gewiſſen in Gottes Gericht ſich halten ſoll. Und wenn Gott ſtraft, und erſchreckt die Gewiſſen, ſo wollen ſie mit eignem Werk Gottes Zorn verſöhnen. Das iſt eitel Blindheit und Verachtung Chriſti, und fallen die Herzen für und für in große Ungeduld gegen Gott, bis ſie zuletzt ganz verzweifeln. Denn menſchliche Vernunft iſt dem Teufel, der ſie zur Sünde treibt, viel zu ſchwach. Kein Menſch hat Gottes Geſetz genug gethan, ſondern die Werke gefallen deshalb, daß Gott die Perſon angenommen hat, und ſchätzt ſie gerecht um Chriſti willen. Gott gefallen die Werke allein an den Gläubigen. Wo das Herz in Zweifel ſteht, ob Gott uns gnädig ſei, und geht dahin in Zorn gegen Gott, und thut Werke, wie köſtlich die ſcheinen, ſo ſind es doch Sünden, denn das Herz iſt unrein, darum können die Werke ohne Glauben Gott nicht gefallen. — Der Menſch kann aus eigener Kraft ſeine Wiedergeburt weder bewirken noch zu derſelben beitragen; daß es ihm freiſteht, das Evangelium zu hören, hilft ihm nichts, da er vermöge der Verkehrtheit ſeines Verſtandes nicht daran glauben kann, ſondern es als Thorheit verſpotten und verwerfen müß. Er iſt noch ſchlimmer als ein Stein, welcher ſich doch nicht wehrt, wenn man

ihn in Bewegung setzt, während der Mensch dem heiligen Geist, der ihn erneuen will, nothwendig widerstrebt." — Also trotz der Allmacht Gottes sündigt der Mensch aus freier Wahl, und die Sünde wird ihm zugerechnet. Diese Sünde, für die er gestraft wird, ist aber nicht eine specielle, denn Alles, was er thut, ist sündhaft. — „Darum ist in der Beicht nicht Noth, alle Missethaten aufzuzählen, weil solches doch nicht möglich ist. Des Menschen Herz ist so arg, daß man es nicht auslernen kann. Die elende menschliche Natur steckt also tief in Sünden, daß sie dieselben nicht alle sehen oder kennen kann, und sollten wir allein von denen absolvirt werden, die wir zählen können, so wäre uns wenig geholfen. — Buße ist nichts Anderes, denn Reu und Leid, oder Schreck haben über die Sünde, und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, die die Sünde vergebe und durch Christi Gnade erworben sei." — Auf die allgemeine und unbedingte Abstraction und Verklärung kommt es an; in dieser Verklärung ist alles Irdische gerechtfertigt, ohne sie alles Irdische verworfen. — „Die Verheißung fordert den Glauben, das Gesetz aber die Werke; die Verheißung ist gewiß und fest, denn Gott thut sie; das Gesetz aber geschieht nicht, denn wir, die es thun, sind Menschen, d. i. arme gebrechliche und elende Sünder. Das Gesetz und die Werke machen nicht gerecht, und dennoch soll man das Gesetz lehren, auch die Werke thun, auf daß wir unser Elend und Gebrechen erkennen und verstehen lernen, und desto begieriger die Gnade annehmen." — Das Gesetz hat einen ironischen Sinn: so solltet ihr sein, spricht Gott; ihr könnt es aber nicht sein, darum richtet die ganze Energie eurer Seele auf dieses Eine: mein Erbarmen. Nur durch dieses Wunder werdet ihr der Welt ledig. — „Am jüngsten Tage wird Christus kommen, zu richten, und alle Todten auferwecken, den außerweltlichen ewige Freude geben, die Gottlosen aber zu ewiger Strafe verdammen." — Die Strafen der Hölle sind ewig, wie die Seligkeit der Gläubigen, denn das irdische Leben, als die Erscheinung des Göttlichen, ist das einzige wirkliche Leben; was nach ihm kommt, ist keine Entwickelung mehr, sondern Abschluß und zeitloses Sein; aber ebensowenig darf auf Erden das Reich Gottes erwartet werden, denn die Erde ist nur Erscheinung, also niemals festes Sein, niemals Erfüllung. —

Weil, was der Mensch aus eignem Bewußtsein thut, Gott nicht versöhnen kann, müssen auch die Gnadenmittel verworfen werden, die

nach menſchlicher Beſtimmung die Abſtraction von der Natur im Einzelnen ausführen, wie das Cölibat, die Faſten, die Kaſteiungen, weil ſie die Natur doch nimmer überwinden. „Aller Gottesdienſt, von Menſchen erdichtet und erwählt, dadurch Vergebung der Sünde zu verdienen, und daß uns Gott darum ſoll als gerecht ſchätzen, ſolche Werke ſind wider Chriſtum. Wollt ihr gerecht werden durch's Geſetz, ſo ſeid ihr ab von Chriſtus, und verſtoßt den Erlöſer."

Das iſt der heilige, überſinnliche Grund gegen die Werkheiligkeit; die Werke und das Geſetz ſind ſtörende Mittelglieder, die das Eine, was Noth iſt, die Abſtraction der Erlöſung, aus den Augen rücken. Wenn wir aber dieſe Lehren genauer betrachten, ſo findet ſich, daß in der Form des erfüllten, eifrigen Geiſtes, des Glaubens, der die Welt ſich zu unterwerfen trachtete, der Sache nach ſich die unterdrückte Natur gegen die Tyrannei des jenſeitigen Geiſtes erhob. Indem der Proteſtantismus die Gewißheit des Überirdiſchen erſt durch unausgeſetzten Kampf in ſich hervorbringen muß, enthebt er das Irdiſche, als negativen Stoff des Geiſtes, ſeiner bisherigen Nichtigkeit; er heiligt alle Verhältniſſe des natürlichen und ſittlichen Lebens, und macht die Heiligkeit, die in der alten Kirche nur accidentell gegeben werden konnte, zu einer immanenten Eigenſchaft der Dinge; er führt den Geiſt in alle Dinge ein. Er reißt ſich los von den objectiven Formen des Staats, der Kunſt, der Wiſſenſchaft, aber nur, um ſie auf dem Boden des Geiſtes auf's Neue aufzurichten; er bricht alles Weltliche, um alles Weltliche zu heiligen; er vernichtet alles unmittelbare Leben, um es durch die Macht der Abſtraction als ein vermitteltes wiederherzuſtellen.

Der Glaube macht alſo nur darum mit der Abſtraction Ernſt, um durch ſie der Natur volle Kraft zu geben; die Heuchelei der einzelnen, realen Abſtraction wird verworfen. Aber damit die Welt reell in ihrer Totalität ſich heilige, muß ſie zuerſt ideell in ihrer Totalität gebrochen werden. Die Erbſünde, der dem Endlichen immanente Widerſpruch, war im Katholicismus zu einem Schein herabgeſetzt, da der Menſch nur unbedingt der Kirche gehorchen durfte, um gut zu handeln. Die Kirche begünſtigte die Vorſtellung, daß blos eine fremde Schuld an dem Menſchen hafte, daß übrigens die Natur, ſobald ſie von dieſer Schuld befreit werden könnte, ihre Reinheit wiedererlange,

und daß alsdann der Menſch aus eignem Verdienſt die Seligkeit zu erwerben vermöge. Dieſe Reinigung der Natur iſt durch das Opfer Chriſti vollendet, und dieſes Wunder wird in den Sacramenten zur ewig neuen Gegenwart. Der natürliche Menſch, ſo lange er nicht durch die Taufe wiedergeboren iſt, leidet blos an der fremden Schuld; iſt dieſe durch die Taufe hinweggenommen, ſo iſt er in dem Recht, durch eigne Kraft die Seligkeit zu gewinnen. Dagegen lehrt die Reformation, daß auch nach der Taufe die Erbſünde alle diejenigen, ſo nicht durch den Geiſt wiedergeboren werden, der Verdammniß unterwerfe. Von der Zurechnung der menſchlichen Natur an ſich, ohne Schuld, iſt nicht die Rede; beides darf nicht von einander getrennt werden. Was Adam geſündigt, iſt meine Schuld, denn es war nicht eine einmalige That, es war die menſchliche Natur ſelbſt. Der Proteſtantismus macht alſo mit der Sündhaftigkeit Ernſt, er faßt ſie als immanente Eigenſchaft des Endlichen. Alles Handeln iſt ſeiner Natur nach ſchlecht, denn es trägt den Makel irdiſcher Beſtimmtheit an ſich. — „Das Dichten des menſchlichen Herzens iſt böſe von Jugend auf: was der Menſch für das Edelſte und Erhabenſte ſeiner Natur und Vernunft anſieht, iſt das radicale Übel. Denn ohne den heiligen Geiſt iſt die Vernunft ſchlechterdings ohne alle Erkenntniß Gottes. Nun heißt aber, ohne Gottes Erkenntniß ſein, allerdings gottlos ſein, im Finſtern leben, und das für das Beſte halten, was das Ärgſte iſt. Alle heidniſche Tugend iſt Frevel, und die allerbeſten Gedanken von Gott und von Gottes Willen ſind die allertiefſten Finſterniſſe. Denn das Licht der Vernunft, welches dem Menſchen allein gegeben iſt, verſteht nicht mehr, denn was dem Leibe frommt. Gott iſt die Vermeſſenheit feind, die wir an uns ſelbſt haben.“

Es bleibt zur Verſöhnung nur die Abſtraction des Glaubens übrig, die ſich in die unmittelbare Gegenwart des Heilands verſenkt und ſich ſeinen Gnadenwirkungen überläßt, ohne zu reflectiren. Aber dieſe Gnadenwirkungen ſind dem geiſtloſen Bereich des natürlichen, objectiven Wunders entzogen; es iſt ein geiſtiges Wunder. Gott wird ſelbſt im Abendmahl nur für mich, durch den Glauben; das Wunder der Gnade iſt alſo mein. Die Macht der Abſtraction wird der Kirche entzogen, und der Geiſt ergreift ihre Kraft als die ſeinige. Jeder iſt ſein eigener Prieſter und Mittler; Jeder hat an ſich ſelbſt das Werk der Verſöhnung zu wollen und zu vollbringen.

Das Reich Gottes macht sich geltend auch ohne ein sichtbares Haupt, denn er spricht unmittelbar im rechten Glauben. Die Kirche besteht fort, aber als eine unsichtbare, ohne unfehlbare Autorität, ohne objective Gnadenmittel; ein Priesterstand besteht fort, aber ohne wunderbare Weihe, ohne qualitativen Unterschied; die Erlösung gilt als geschehen, aber nur für den, welcher sie durch eigne Wiedergeburt in sich hervorbringt; das Wunder des Sacraments bleibt, aber ohne objective Wirkung, nur im Glauben.

Diese Aufnahme der Abstractionen in den Geist gab diesem die Energie, in seiner strengen Form, als reine Religion, über alle Verhältnisse der Wirklichkeit gebieten zu wollen. Der Glaube ist nicht friedseliger Natur. Es war nicht der harmlose Wunsch der Glaubensfreiheit, der die Reformatoren trieb: es war der heilige, gewisse Geist verzehrender Begeisterung, die kein anderes Leben neben sich duldet. Freiheit und Geltung verstattet dem Widersinnigen nur die Indifferenz; jede lebendige Überzeugung ist intolerant. Sobald sich die neue Lehre zur einseitigen Kirche verschränkte und für ihre äußere Existenz Anerkennung verlangte, Anerkennung von der Kirche des Antichrists, war ihr rechter Geist schon erstorben. Und er mußte ersterben, sobald er seine kritische Sendung erfüllt hatte.

Diese Sendung spricht sich in seiner ganzen Erscheinung aus. Feuriger Haß war seine Kraft, nicht die Liebe, die ihr Innerstes außer sich verlegt und es im Wiederfinden genießt. — „Meine Liebe ist bereit, für euch zu sterben; wer aber den Glauben anrührt, der tastet unsern Augapfel an. Hier stehet die Liebe, die mögt ihr verspotten oder ehren, wie ihr wollt; den Glauben aber oder das Wort sollt ihr anbeten und für das Höchste halten. Das wollen wir von euch haben. Zu unserer Liebe versehet euch Alles was ihr wollt, unsern Glauben aber fürchtet in allen Dingen. Der Glaube ist ein Feuer, welches der heilige Geist anzündet, und erleuchtet unser Herz mit einem neuen Lichte und Brunst, daß wir mitten im Tode des Herrn nicht vergessen. Es gehört zu ihm Anfechtung und Trübsal, auf daß er flugs brenne und nicht verlösche. Und wer recht glaubet, der hat ein Feuer, d. h. ersiehet nicht auf seine Vernunft; denn der Glaube ist nicht eine menschliche, sondern göttliche Kraft.“ — Die Reformation brachte das Schwert wieder in die Welt; sie regte den Sohn gegen den Vater auf, Bruder gegen Bruder; das Wort ihres Gottes war ein Schlachtruf. Sie ver-

bannte das weibliche Weſen, die Mutter Gottes, aus dem neuen Reich des Geiſtes und ließ allein Chriſtus beſtehen, den männlichen Gott, welcher der Schlange der alten Welt den Kopf zertreten. Sie kannte nicht den Frieden der Kunſt, die ſich im Bilde befriedigt und das äußere Sein des Schönen anerkennt. Sie hielt das Göttliche im Herzen feſt; nur in der Unendlichkeit des Tons, der aus dem Innern kommt, ſtrömte ſie ihr Gefühl aus. Ihre Pſalmen waren Loblieder auf den kriegeriſchen, gewaltigen Gott, den Überwinder der Hölle und Herzog der Gläubigen. Das Wort Gottes, ruft Luther, iſt Schwert und Krieg und Verderben; wie die Löwin im Walde begegnet es den Kindern Ephraim.

In der Reformation erneuerte ſich der Schrecken, der im Chriſtenthum die Welt durchbebt hatte. Die Prädeſtinationslehre war die rohe Form der unmittelbaren Gewißheit, daß der Herr wirklich und der Einzige ſei; daß in jedem endlichen Weſen, das durch eigne Kraft zu denken und zu handeln meine, ein zugleich ohnmächtiges und verbrecheriſches Auflehnen gegen die Allmacht des Einen Geiſtes liege. In dem Fanatismus der Independenten kam dieſer Glaube, der Gott abſolut macht und doch jenſeits hält, und dem Menſchen nur die negative Kraft der Begeiſterung läßt, zur äußern Erſcheinung. Dieſer Widerſpruch eines doppelten Seins, Gottes und der Perſon an ſich, die zu ewiger Verdammniß oder zu ewiger Herrlichkeit beſtimmt wäre, brachte die monſtröſe Lehre von der Gnadenwahl zur Welt, daß ein vollkommenes Weſen willkührlich handle, und daß das ohnmächtige Kind des Staubes ein Gegenſtand des Zornes und der Rache, ein Subſtrat des ewigen Lebens in Seligkeit oder in Verdammniß ſei. Die Gnade war die Spitze eines Glaubens, der die Rechtloſigkeit des Menſchen ausſprach. Sollte Gott wahrhaft abſolut ſein, ſo konnte er kein Bewußtſein neben ſich dulden, das ihn beſchränkt hätte. Das Gute wie das Böſe konnte ſich nur aus der Allmacht herleiten, die, weil ſie allein ſtand, und durch Seiendes nicht beſchränkt oder bedingt wurde, nothwendig in der Form der Willkühr erſchien. Das Geſetz, das ſie ſich ſelbſt gegeben, wenn ein ſolches überhaupt denkbar war, hatte ſeinen Grund wenigſtens nicht in der Creatur, der Menſch war an ſich rechtlos gegen den Allmächtigen, und ſeine Freiheit ein Schein, eine Probe, der man ihn unterwarf. Düſter war dieſe Lehre und troſtlos, und kannte keine Schonung gegen irgend eine Regung, in welcher ſich das freie Gefühl gegen den Herrn em-

pörte. So lange der Geiſt der Reformation innerhalb des religiöſen Gedankens blieb, hatte die Lehre von der Autonomie des Willens ſeine beſtimmte Schranke; wenn ſie die ſittlichen Unterſchiede gelten ließ, ſo geſchah das nur, weil ſie ihr wie alles Weltliche überhaupt nichtig erſchienen; die demokratiſche Tendenz, die ſich gegen die Feſſel der Autorität empörte, verlangte Gleichheit auch in den Gefühlen und Anſchauungen. Dieſe Tendenz lag ebenſo wohl in ihrem innern Weſen als in den äußern Verhältniſſen.

Denn eben das Volk, welches, von der irreligiöſen Bildung noch nicht inficirt, die um ſo theuern Preis, wie das Aufgeben alles Natürlichen, erkaufte Seligkeit nicht einbüßen wollte, hatten die Reformatoren in dem heimlichen Bewußtſein, daß ihre Demonſtrationen vor der weltlichen Weisheit nicht Stich halten würden, zum Richter ihrer Sache aufgerufen. In dem harten Herzen des Volks hatte die neue Lehre kräftig Wurzel geſchlagen, aber als es nun mit ſeinem Gefühl in's wirkliche Leben übertreten wollte, als die Maſſe ſich erhob, das neue Reich unmittelbar auf Erden einzuführen, da erſchraken die Reformatoren vor dem Geiſt, den ſie heraufbeſchworen, und wandten ſich nun mit dem Ingrimm gegen ihn, den das Bewußtſein einer geheimen Mitſchuld erzeugt. — „Iſt das evangeliſch, alſo mit dem Kopfe hindurch wollen, ohne alle Demuth und Gebet vor Gottes Augen? Wie auch den Unterthanen bei einer ungerechten Regierung zu Muthe ſein mag, ſteht ihnen doch ſchlechterdings nie zu, thätlich zu Werke zu gehn und ſich ſelbſt Recht zu verſchaffen. Der Chriſt muß auch in Druck und Leiden ſchweigen und Nichts darf ihn zwingen, ſeiner von Gott geſetzten Obrigkeit zuwider ſtreben. Es iſt ein ſolch ungezogen, muthwillig, blutgierig Volk, die Deutſchen, daß man es billig viel härter ſollte halten. Darum ſoll hie zuſchmeißen, würgen und ſtechen, heimlich und öffentlich, wer da kann und gedenken, daß nichts Giftigeres, Teufliſcheres, Schändlicheres ſein kann, denn ein aufrühreriſcher Menſch. Ich halte, es ſei beſſer, daß alle Bauern erſchlagen werden, als Fürſt und Obrigkeit, darum, weil die Bauern das Schwert ohne Gottes Befehl führen. Wer auf Seiten der Obrigkeit erſchlagen wird, ſtirbt als Märtyrer, denn er geht in göttlichem Wort und Gehorſam; wer auf der Bauern Seite umkommt, iſt ein ewiger Höllenbrand.“

So überwand die Idee der Ordnung die Energie des Glaubens.

Die Reformation wurde den Händen des Volks entzogen und Sache der Fürſten. Dadurch verweltlichte ſie, wenigſtens in ihrem äußern, öffentlichen Leben, und der Glaube trat aus der ſtürmiſchen Bewegung des wirklichen Lebens in die Häuslichkeit des Gemüths zurück, und wurde hier, da ihm die objective Thätigkeit entzogen war, zu einem krankhaften Reiz. In den öffentlichen Verhältniſſen wurde die Reſignation, die Welt nicht nach dem Ebenbilde des Himmels umgeſtalten zu können, die urſprünglich den Reformatoren gar nicht von Herzen ging, in der Noth des Augenblicks zu einem vollſtändigen Syſtem ausgebildet. Der Staat, ſonſt nur heilig in ſoweit er der Kirche diente, wurde jetzt von einer immanenten Heiligkeit erfüllt, wie die weltlichen Verhältniſſe überhaupt. — „Alle Obrigkeit in der Welt, Regiment und Geſetze, ſind von Gott geſchaffen und eingeſetzt. Das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich, zeitlich, ſondern innerlich ewig Weſen und Gerechtigkeit des Herzens, und verwirft nicht weltlich Regiment, ſondern will, daß man ſolches alles halte als wahrhaftige Gottesordnung. Derohalben ſind die Chriſten ſchuldig, der Obrigkeit unterthan zu ſein, in Allem ſo ohne Sünde geſchehen mag; denn ſo der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geſchehen mag, ſoll man Gott mehr gehorſam ſein, als den Menſchen*).“ — In der katholiſchen Kirche war dieſer Ungehorſam und die Beſtimmung der Sünde eine objective, denn die Kirche ſelbſt war eine objective, und hatte ein unfehlbares Organ; bei den Proteſtanten iſt die Kirche nur eine Idee; der Geiſtliche ſpricht keine Offenbarungen aus, ſeine Inſpiration iſt nur eine innerliche, mithin unbeſtimmte, und ſo bleibt die Beſtimmung deſſen, was Sünde ſei, und worin man Gott mehr gehorchen müſſe als den Menſchen, dem ſubjectiven Ermeſſen anheimgeſtellt. Freilich erwiderte man darauf, wir haben das göttliche Geſetz, und darin iſt für alle Fälle geſorgt. Allein es ſteht auch geſchrieben, du ſollſt nicht tödten, und dennoch rechtfertigt die Reformation den Soldatenſtand. Mochte ſie damit auch nur den eigentlichen Sinn jener Stelle ausſprechen, ſo war dieſer Sinn doch nur in der ſubjectiven Erkenntniß, und die unfehlbare Gewißheit der Pflicht war verloren. Der Zwieſpalt des Idealismus und der Reſignation brachte innerhalb der neuen Kirche eine neue Spaltung her-

*) Augsb. Confeſſion.

vor, die um so tiefer war, weil sie zu keiner äußerlichen Trennung führte.

— „Nur Schwärmer predigen von dem Ideal eines Staats, wo der Unterschied der Stände und alle Herrschaft aufhöre. Der Teufel bringt diese Mißverständnisse hervor, und lehrt es als eine hohe Tugend ansehn, kein Eigenthum zu haben, das Gericht und die bürgerlichen Ämter zu fliehn, welche doch den Menschen nöthig sind und von Gott eingesetzt, damit in ihnen der Glaube und der Beruf sich geltend mache und Gehorsam und Liebe geübt werde. Nur darauf ist vielmehr zu sehn, daß die Gesetze nicht mit dem Gesetz der Natur kämpfen. Der wahre Staat, wie er in der Idee ist, findet sich zwar in der Wirklichkeit nicht vor, muß aber mehr oder minder in allen wirklichen durchgebildet und angestrebt werden. Der Staat ist ein specielles Werk Gottes, in welchem die Wächter die Sorge haben, Gottes Recht zu sprechen, Gottes Lehre zu verbreiten, Gottes Feinde zu vernichten. Gott hat das Menschengeschlecht geschaffen, nicht den Mann allein, nicht das Weib allein; auch das Kind kann nur durch fremde Hülfe sein Dasein erhalten. Gesellt ist also die menschliche Natur durch ewige Bande." — Aber zu welchem Endzweck? — „Gott will erkannt und angebetet werden, und diese Lehre zu verbreiten sind Gesellschaften nöthig, die wieder Staaten, Regiment, Gesetze bedingen. Darum ist die erste Pflicht der Herrschenden, ihren Gehorsam gegen Gott, und zwar ihren bestimmten Gehorsam, ihr Glaubensbekenntniß zu verkünden. Der Fürst ist ein Diener Gottes, bestimmt, seine Lehre und sein Gesetz aufrecht zu halten. Er hat daher das Recht und die Pflicht, die wahre Lehre von Gott herzustellen und den Götzendienst zu verbannen. — Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden: das ist der Ursprung, daraus alle weltliche Rechte herfließen. Denn so Gott dem Menschen die Gewalt giebt über Leben und Tod, so giebt er ihm ja auch die Gewalt über das, so weniger ist, als da sein Güter, Haus und Hof. Dieses alles will Gott, daß es unter etlicher Leute Gewalt sei, damit die Übelthäter gestraft werden." — Der Staat ist nicht das Höchste; er wird nur geduldet, wie die Medicin, die Baukunst, der Erwerb, insofern er dazu dient, Gottes Reich auszubreiten. Aber dieses Reich vertieft sich in die weltlichen Dinge und bleibt nicht mehr im bloßen Jenseits; die Kirche wird Eins mit dem Staat, der Staat ist die

Verwirklichung der Kirche. Die Reformation war auf den Staat gewiesen und ihre Wirksamkeit eine politische. Sie mußte sich daher durch politische Elemente ergänzen.

Wir gehorchen keinem weltlichen Herrn, sagten die polnischen Edelleute: wie sollen wir uns vor dem Fremden demüthigen? — So war es überall, wo eine rechtliche Einigung der nationalen Elemente gegen die absolute Herrschermacht sich bildete. Die Landstände, der Adel, die kleinen Fürsten, die Städte waren in einer natürlichen Opposition gegen eine Gewalt, die ihnen fremd war, die sie nicht verstanden, die außerhalb ihrer sittlichen Verhältnisse sich bewegte. Was in der Schrift Bedeutendes geleistet wurde, trug den Charakter der Opposition: womit das Volk sich belustigte: Eulenspiegel, Reineke; womit die Gelehrten sich beschäftigten: das encomium moriae, die literae obscurorum virorum. Mit den nationalen Sympathien wird der Haß gegen das Ausland rege; die Deutschen wollen Rom nicht mehr gehorchen, denn sie haben nun Leben in sich selbst. Es war die Frage, ob die Herrscher in dieses Interesse gezogen werden konnten. Wir werden sehen, wie es in der ganzen Stellung des römischen Kaiserthums nothwendig begründet lag, zu diesen Vorstellungen in Gegensatz zu treten.

Aus der absoluten Trennung dessen, was der Mensch sollte und was er konnte, war die Unsittlichkeit der Kirche hervorgegangen. Gegen diese Abstraction reagirte die natürliche Welt des praktischen Lebens. In den Städten hatte sich ein geschäftiges Leben entfaltet, das in bestimmter, gewinnreicher Betriebsamkeit seine Befriedigung fand. Die Meister stellten sich die Religion auf ihre eigne ehrsam verständige Art vor und sahen in dem Pfaffenthum Nichts als einen üppigen Müssiggang, der störend in den Kreis der weltlichen Interessen eingriff. Wer sich der Kirche widersetzte, mußte ihnen willkommen sein, von welchem Princip er auch ausgehn mochte. Ebenso wandte sich der deutsche Landadel, von jeher gegen den unsinnlichen Enthusiasmus seiner romanischen Nachbarn eingenommen und gegen alle geschichtlich-religiösen Abstractionen gleichgültig, in dem Gefühl seiner rohen Kraft theilnehmend dem kühnen Manne zu, der jene Abstractionen in ihrer Nichtigkeit aufdeckte. An den christlichen Adel deutscher Nation hatte Luther seine kühnste Schrift von des geistlichen Standes Besserung gerichtet.

Dieſe Elemente des natürlichen Lebens kamen dem Proteſtantismus befreundet entgegen, und gaben ſeiner Erſcheinung, indem ſie darin aufgingen, eine neue Färbung; er verlor ſich in ihnen, indem er ſie heiligte. Aber zugleich hörte durch dieſe Heiligung ihre Unbefangenheit auf, und in das Gewöhnliche wurde der Schein der Fremdheit eingeführt.

Indem die Entzweiung in den ſubjectiven Geiſt aufgenommen war und alle geiſtige Thätigkeit in ſich ſammelte, drang ſie in den Glauben ſelbſt ein, als der immanente Zweifel, ob er nicht noch immer in der Beſtimmtheit ſelbſt ſeiner religiöſen Abſtractionen eine Spur des Irreligiöſen in ſich trüge. Der Glaube zehrte an ſich ſelbſt, und kritiſirte in ſeinem Weſen wie in ſeinen Äußerungen jede Spur der Unheiligkeit. Die Löſung dieſes Zweifels konnte er nur im Denken finden. Der Proteſtantismus mußte alſo den Gedanken ſuchen, ſo ſehr ihm davor graute; ſelbſt das religiöſe Aufgeben des Gedankens mußte er durch den Gedanken rechtfertigen.

Der Gedanke hatte ſich bisher nur im Dienſt der Kirche bewegt, mit der Verpflichtung, ihre Vorſtellungen durch den Begriff zu begründen. Wenn man zum Glauben gekommen iſt, ſagt Anſelmus, ſo ſcheint es mir Nachläſſigkeit, ſich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen. Das Denken war auf dieſe Weiſe nicht frei, denn der Inhalt war ein gegebener. Allein die Form wirkt auch auf den Inhalt ein. Das Denken führte auf eine Menge von Beſtimmungen, die in den gegebenen und feſten Vorſtellungen nicht ausgeſprochen waren und inſofern der Unterſuchung anheim fielen. So wurden immer neue Denkformen auf die alten aufgebaut, die, je abſtracter ſie wurden, deſto gewiſſer und unbedenklicher erſchienen, bis ſich endlich der Geiſt nur in dieſen Abſtractionen zu Hauſe fand. Unter den Händen der Scholaſtiker verwickelte ſich der luſtige Bau der Theologie zu einem künſtlich geregelten geiſtigen Labyrinth, aus dem kein Faden den Ausgang zeigte, und das auch nicht mehr die reine Religion war, denn Vorſtellung und Empfindung waren durch den Begriff in Verwirrung geſetzt. So lange indeß der Gedanke ſich in den gegebenen Schranken bewegte, konnte die Unendlichkeit dieſes Widerſpruchs nicht hervortreten, denn er wurde durch eine äußerliche, poſitive Entſcheidung, die unbedingt in den Händen der geiſtlichen Autorität war, zum Schwei-

gen gebracht. Die in den entwickelten Dogmen gesammelte Masse des Begriffs wurde kanonisch festgestellt und galt nun als die vollständige Wahrheit, die der weitern Dreistigkeit des Begreifens entzogen sei. Als aber durch die Reformation die Geltung der kirchlichen Autorität erschüttert war, mußte auch der Begriff sich von ihr losringen; zunächst nur von ihrer letzten Form, weil er sich an ihrem Wesen geschult hatte und es nicht sofort ganz aufgeben konnte. Darum richtete sich der reflectirte Glaube zunächst und am härtesten gegen die Entstellung der Religion durch den Begriff. Die Reformation hatte eine doppelte Richtung, die praktische und die dogmatische. Der leitende Geist der Umwälzung war praktisch. Aber im Bewußtsein trat die Lehre zuerst hervor; es waren literarische Gegner, die Luther gewaltsam in die praktische Revolution trieben. Als die scholastischen Dominikaner, gekräftigt durch die kirchliche Autorität, ihn der Ketzerei überführten, rief er aus: es ist Zeit, die Mysterien des Antichrist zu enthüllen. Seine Gegner waren mit ihrem Verstand aufs Reine gekommen; Gedächtniß und Scharfsinn in der Anwendung des Gegebenen genügte ihnen. Es war ihnen unbequem, darin gestört zu werden. In den sophistischen Wendungen des endlichen Verstandes unfehlbar, wurden sie durch die Empörung des Gemüths außer Fassung gesetzt. Sie überführten Luther zu seinem Erstaunen, daß er verworfne Meinungen der Ketzer theile; er sah es ein, und nun brach sein Zorn gegen die Kirche aus, welche die Heiligen verfolgte, gegen die babylonische Gefangenschaft, in welcher das Reich Gottes durch die Sophisten gehalten wurde. Das Reich des Bösen war ihm nun objectiv geworden.

Die scholastische Theologie, verbunden mit den kirchlichen Bestimmungen, den Decretalien und den Beschlüssen der Concile, war der Sache nach, die Kirche mochte es zugeben oder nicht, eine Entwickelung des Christenthums. Diese Entwickelung wurde von der Reformation, weil sie ihrem Inhalt nach dem reinen religiösen Bewußtsein widersprach, als eine rechtlose verworfen. Um sich von der geistlichen Autorität und von der Tradition, auf welche dieselbe gegründet war, loszureißen und das subjective Begreifen gegen sie geltend zu machen, schritt die Reformation zu einer bemerklichen Inconsequenz. Während sie den Glauben als einen lebendigen, im Gemüth unendlich gegenwärtigen erneute, setzte sie gleichzeitig seine Quelle zu einer historischen, also vergangenen herab. Die Offenba-

rung war in einer bestimmten Zeit geschehen und durch historische Documente beglaubigt; diese Documente sollten nun die Normen der Religion sein, und von der Überlieferung nur gelten, was denselben entsprach. Da aber die Autorität jener Bücher eben auf der Tradition beruhte, so wurde, wenn man ihren Inhalt dem subjectiven Verständniß aufschloß, der schrankenlosesten Willkühr Raum gegeben.

Es lag durchaus nicht im Sinn der Reformation, diese Freiheit anzuerkennen. „Schon die unverderbte vollkommene Natur, die Gottes Erkenntniß rechtschaffen besaß, hatte dennoch ein Wort oder Gebot, das über ihren Verstand ging und geglaubt werden mußte: das Verbot des Baumes der Erkenntniß. Dies ist der Ursprung aller Versuchung, wenn die Vernunft von ihr selbst, ohne das Wort, von Gott und seinem Wort sich unterfteht zu urtheilen. Es scheinet wohl, als sei es Weisheit, nach diesen Dingen gründlich und eigentlich zu forschen; aber sobald das Herz anhebt, solchen Gedanken nachzuhängen, so ist es geschehn. Der Teufel hindert uns im Gehorsam und geht um, daß er uns mit unnützen und sehr gefährlichen Fragen und Gedanken zu schaffen mache. Daher ist des Disputirens im Papstthum kein Ende gewesen, also, so man die ganze Lehre der Papisten mit Einem Worte fassen wollte, man billig sagen möchte, daß sie nichts anders wäre, denn die einige Frage: Warum? Diese Frage bringt gewisses Verderben mit sich." —

Luther hat das Wesentliche des Unterschiedes nicht scharf getroffen; die Frage selbst liegt im Christenthum überhaupt; nur hat die Kirche eine Antwort darauf, der Protestantismus keine.

Die Reformation ersetzte die eben verworfene Autorität durch eine neue und fixirte ihr subjectives Begreifen in einem Symbol. Aber dieses trug zu deutlich das Zeichen seiner menschlichen Entstehung an der Stirn und ersetzte auf keine Weise die legitime Unfehlbarkeit der alten Kirche; der Einzelne blieb doch unmittelbar auf die Quellen des Christenthums gewiesen und mußte sie in sich selbst zu vermitteln, sie im eignen Verständniß zu begründen suchen. Das Wort machte sich als absolute Macht geltend; aber es hatte seine objective Bestimmtheit verloren und war problematisch geworden. Jeder sollte sein Gewissen selber aus jenen Quellen bestimmen. Dadurch hat der Buchstabe den ungeheuern Werth erlangt; er wurde

das unentbehrliche Mittel zur Seligkeit. Die spätere Oberflächlichkeit hat sich dann gegen den Buchstaben empört und dagegen den Geist empfohlen; aber der Geist ist nur im Buchstaben, d. h. in der Bestimmtheit.

Die Gelehrsamkeit mußte nun die Pforten des Himmels öffnen. Dem Bedürfniß, den Inhalt der heiligen Schrift zu verstehen, kam das erneute Studium der alten Sprachen entgegen. Luther sah in der griechischen Sprache nur ein unentbehrliches Mittel, die Bibel zu verstehn; die Philologen dagegen blickten mit einer merklichen Geringschätzung auf diese unclassische Sprache und Denkweise herab. Der Humanismus war eigentlich den beiden Richtungen der Religion gleich fremd; er wandte sich derjenigen zu, in welcher wenigstens ein frisches, ursprüngliches Leben aufzugehn schien, wie sehr dieses Leben auch den Voraussetzungen seiner Bildung widersprach. Aber dieser Bund war ein zweideutiger, denn die lebendige Kenntniß des Alterthums gab dem Gebildeten einen ganz andern Maßstab für das, was zu ehren sei, als das Christenthum in irgend einer seiner Formen. Wenn Erasmus die neuen Anforderungen der Abstraction zu unbequem wurden und er sich, um ihnen zu entgehen, der alten Kirche anschloß, wenn sich das in dem darauf folgenden Jahrhundert bei mehren berühmten Philologen wiederholte, so ist es ihnen nicht als Inconsequenz zu rechnen, denn die alte Kirche war ihrem Geiste nach viel toleranter als die neue. Aber im Allgemeinen überwiegt die Sympathie die Reflexion, um so mehr, wenn das Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen den sittlichen Geist verwirrt und erschüttert. Die Philologie wurde in den allgemeinen Strudel der religiösen Bewegung hineingerissen und trat aus ihrer Reinheit heraus; ein eignes und freies sittliches Grundprinzip aufzustellen, war ihr erst in einem spätern Zeitalter vorbehalten.

Der Gegensatz des Protestantismus gegen die kirchliche Weltanschauung zieht sich nun durch alle Gebiete des Denkens und der Vorstellung. In der Religion selbst finden wir auf der einen Seite ein gewaltsames Aufwühlen der Subjectivität, ein Vertiefen in die Geheimnisse der Seele, in die Naturseite des Geistes, die eben, weil man in ihr den Erbfeind des Menschen erkennt, concret und plastisch dargestellt wird; das Streben nach kirchlichen Formen quand même und den Sectengeist; die Resignation der Orthodoxie und den Mysti-

cismus; den Fanatismus der Independenten und die Innerlichkeit des Pietismus; auf der andern die künſtliche, äußerliche Reſtauration des verlornen Glaubens, die man nach ihrem vorzüglichſten Organ als Jeſuitismus zu bezeichnen gewohnt iſt, eine reflectirte Veräußerung der Seele an die Wunder der transcendenten Welt. Selbſt in dem Kampfe gegen das Poſitive der Religion ſcheiden ſich in dem Rationalismus und den Encyklopädiſten die beiden Kirchen. In der Philoſophie der neuen Zeit tritt eine ſchroffe Scheidung zwiſchen Empirismus und Idealismus ein; wir wollen nicht behaupten, daß der erſte aus der proteſtantiſchen Lehre, der zweite aus der Kirche hervorging; dennoch iſt es kein Zufall, daß Baco, Herbert, J. Böhme u. ſ. w. mit der Milch der proteſtantiſchen Subjectivität geſäugt wurden, während Carteſius, Helvetius, Voltaire u. ſ. w. — man laſſe mir vorläufig dieſe Zuſammenſtellung hingehn — in der Caſuiſtik der Jeſuitenſchulen aufwuchſen. Jedenfalls iſt in dieſen beiden Richtungen, ungefähr wie in der italieniſchen und niederländiſchen Malerſchule, wenn wir die ſpecifiſche Differenz derſelben feſthalten, ein analoger Gegenſatz zu der kirchlichen Trennung. Noch deutlicher wird ſich in den Dichtern des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts: Shakeſpeare, Milton und den proteſtantiſchen Liederdichtern auf der einen, Arioſt, Cervantes, Moliere, Calderon, Racine, Voltaire auf der andern Seite, die religiöſe Beziehung nachweiſen laſſen.

Wir haben den Proteſtantismus vorangeſtellt, weil das eigentliche Leben der Kirche Reaction gegen den Proteſtantismus war. Die großen Dichter der alten Kirche — ein Dante — gehören nicht in unſre Romantik. Calderon dagegen gehört dem durch den Proteſtantismus erweckten Bewußtſein ebenſo an wie die Jeſuiten.

2. Der Protestantismus in der Poesie.

Shakespeare.

Shakespeare heut zu Tage zu preisen ist überflüssig, aber das Eigenthümliche seines Ideenganges vom historischen Gesichtspunct, d. h. als den vollendeten Ausdruck der Idee seiner Zeit zu fassen, das haben die Ästhetiker in der Regel vernachlässigt. Von uns verlange man also nicht, daß wir den Dichter der historischen Schranke, d. h. seiner lebendigen Bestimmtheit entreißen und die grandiose Einseitigkeit des Lebens zum philosophischen oder gar theologischen Rechenexempel herabsetzen.

Die Kirche hatte das Leben in zwei Theile gespalten, Natürlichkeit und Idealität; die Natur kaufte sich durch einige Opfer, so gut es gehen wollte, vom Himmel los und blieb dann in ihrer Wildheit. In der Reformation dagegen richtet sich der Zorn des Geistes unbedingt gegen die Natur, da die einzelne Abstraction — das gute Werk — als unfähig erkannt ist, die unbedingte und totale Verdammniß der Natur zu sühnen. Das schlimmste Verderben des Endlichen ist vielmehr, sich durch eigene Thätigkeit zu Gott erheben zu wollen. Allein in der Form des eifrigen Glaubens erhob sich der Sache nach die unterdrückte Natur gegen die Tyrannei des jenseitigen Geistes. Indem der Protestantismus die Gewißheit des Überirdischen erst durch unausgesetzten Kampf in sich hervorbringen muß, enthebt er das Irdische, als negativen Stoff des Geistes, seiner bisherigen Bedeutungslosigkeit, er führt den Geist, wenn auch nur als schreckliche Forderung, in alle Dinge ein. Die Natur, als unbedingter Feind Gottes, tritt wieder in die Achtung des Geistes.

Der Protestantismus ist der Widerspruch des Geistes gegen die Natur. Diese Idee spricht sich nicht allein in der Religion aus; sie ist das Ferment in allen Verwandlungen des Bewußtseins, und durchdringt das Leben, den Gedanken, die Vorstellung. Den reinsten Ausdruck sucht sie in der Poesie, weil in der Wirklichkeit die Idee durch das Spiel der Zufälligkeit getrübt erscheint. Der Protestantismus ist eine große Einseitigkeit, eine gewaltsame Antithese; das Leben aber ist immer Totalität. Die einseitige Idee kann das Leben

nicht völlig beherrschen, die Totalität reagirt in Gestalt endlicher Zwecke. Die ideale Sphäre der Poesie dagegen hat diese Elasticität, die Idee völlig in sich aufzunehmen.

Die Poesie ist ein reinerer Ausdruck als die Religion. In der Religion bleibt das Herz pathologisch mit der Idee verwachsen und erträumt sich eine phantastische Befriedigung, die es in gegebenen Vorstellungen findet; in der Kunst wird Liebe und Haß frei. Die gefühlte Entzweiung, die geglaubte Versöhnung wird erst durch die Dichtung dem Geiste eigen; das Absolute verklärt in dem geheimen Gottesdienst der Kunst die endliche Erscheinung. Der Widerspruch ist durch die Welt ausgegossen, das Gemüth trägt ihn nicht mehr hinein, aber er kann auch nicht auf dem Boden des Gemüths phantastisch gelöst werden. So bleibt in der Kunst der Schmerz des endlichen Geistes eine Frage der Erde an den Himmel, warum er sie verlassen.

Die Bewegung des Lebens geht aus dem Widerspruch zwischen Idee und Realität hervor; die Idee verzehrt ewig die Realität, um sie ewig tiefer zu durchdringen, und das Leben im Großen und Ganzen ist ein Phönix, der sich durch seinen Tod beständig verjüngt. Die Poesie in ihrer vollendetsten Form, dem Drama, sucht diesen Prozeß nachzubilden. Aber die Bewegung der Geschichte greift durch die Voraussetzung einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft über den engen Rahmen eines geschlossenen Bildes hinüber. Das Drama kann daher jenen Prozeß nie ganz darstellen, sondern immer nur in Einem seiner Momente. Wenn sich das Drama zu der Hoheit des Schmerzes erhebt, kann es nur erschüttern, nicht befriedigen. Nur düstern Frieden bringt uns dieser Morgen, so schließt alle Tragödie. —

Der Widerspruch des Geistes gegen die Natur ist der Grundgedanke des Protestantismus, die Selbstzerstörung der natürlichen Welt das große Thema der Shakespeare'schen Poesie.

An jenem Widerspruch, der ihm zuerst in voller Stärke als ein äußerer aufgegangen, war das Heidenthum erlegen. Das Christenthum löste ihn erst, indem es in der Allmacht des Gemüths den Geist zum schrankenlosen Herrn der Natur erhob. So war der Streit auf dem Boden der Innerlichkeit: das Gemüth breitete sich zu einer

transcendenten Wunderwelt aus und ſchloß mit der Natur einen äußerlichen Frieden, indem es mitten in der Welt ein übernatürliches Reich errichtete, welches die Wirklichkeit äußerlich heiligte, wie es ſie äußerlich von ſich abwehrte und ihr zuletzt ebenſo äußerlich verfiel. Der Proteſtantismus nimmt die Antitheſe des Urchriſtenthums mit neuer Energie und gewaltiger wieder auf. Auch im Natürlichen iſt dieſe unendliche Tiefe. Erſt durch den Proteſtantismus erhielt Natur und Geiſt ein Bewußtſein ihrer gegenſeitigen Beziehung. Das Leben wechſelte in der Kirche zwiſchen dem Treiben der geiſtloſen Natur und dem Opfer des Geiſtes, zwiſchen der unheiligen Weltlichkeit und den Wundern des Himmels. In der Reformation ſammelt ſich der Widerſpruch in der Seele zur Unruhe der Entzweiung und in dieſer Unruhe iſt das unendliche Streben nach Verſöhnung.

Das katholiſche Princip erreichte in der Poeſie keine höhere Form als in der Kirche. Die Poeſie ſpielte mit dem Dualismus der Welt, ſie hatte nicht die Kraft des Schmerzes. Auf den Tod des Lebendigen gegründet, war ihre abſolute Welt feſt und darum leblos, ihre Realität leer und ohne Göttlichkeit. Nur in der Entzweiung liegt das Leben des Geiſtes, nur das Lebendige hat das Vorrecht des Schmerzes. Wenn aber auch die Reformation den Widerſpruch als einen innerlichen fühlte, ſo war ſie noch zu ſehr von den Vorausſetzungen der Welt, der ſie ſich entwand, befangen, um ihn feſt zu halten, zu ſehr äußerlich beſchäftigt und wieder zu wenig objectiv, um ihn durch ſich ſelbſt zu bezwingen, um ihn mit Hoheit zu ertragen. Die leichte Verſöhnung durch den überirdiſchen Mittler lag noch zu nahe, der Gott lauſchte lächelnd hinter den Couliſſen, wenn der Schulknabe ſeine tragiſche Rolle herſagte und bei ſeinem Stichwort den Theaterdolch in die Bruſt ſtieß. Das wahre Leben des Schauſpielers war jenſeit der Bühne. — „Alſo ſtellet ſich Gott zu Zeiten, als wollte er weit von uns treten und uns tödten; aber wer kann es glauben, daß er ſich nur alſo ſtelle und daß es ihm nicht ſollte Ernſt ſein? — Nun iſt es aber wahrlich bei Gott ein Scherz und, wenn man alſo davon reden möchte, eine Lüge. Es iſt ja wohl ein rechter Tod, den wir alle werden müſſen über uns nehmen, aber Gott iſt es damit kein Ernſt, daß er uns äußerlich ſehen und befinden läßt. Er ſtellet ſich nur alſo und es iſt eine Verſuchung, ob wir auch die gegenwärtigen Güter dieſer Welt ſelbſt um Gotteswillen verlieren wollten. So hat Jacob mit Gott gerungen und ihn überwunden.

Gott geht mit seinem Auserwählten ganz freundlich um und versuchet ihn, als spiele er mit ihm. Aber dieses Spiel ist ihm ein unermeßlicher Schmerz und sehr große Angst in seinem Herzen und *ist doch gleichwohl in Wahrheit ein Spiel*, wie das Ende solches ausweiset. Denn da wird es offenbar werden, daß es nur lauter Zeichen einer sehr vertrauten Liebe gewesen sind und daß der sterbliche Mensch ein Überwinder Gottes ist.“ —

Die Geschichte der protestantischen Theologie, welche in die unfreieste Transcendenz zurückgefallen, hat es hinlänglich bestätigt, daß die Reformation nichts als ein gewaltsamer Anlauf der Freiheit gewesen.

Hier ist es nun an uns, diese unendliche Energie zu bewundern, mit der in Shakespeare das Princip des Protestantismus vertieft und weit über seinen religiösen Standpunct hinaus geführt ist.

Jener Fortschritt zeigt sich in dreifacher Beziehung.

Der Geist, den Luther sucht und mit schmerzlichem Ringen in die Seele ziehen will, ist die phantastische jenseitige Persönlichkeit. In Wahrheit ist es die verlorne sittliche Harmonie. — Bei Shakespeare reibt sich das Gemüth durch den Streit seiner eigenen Kräfte auf, eine Kraft erweitert sich zum Ganzen und ruft die andern, unterdrückten zur Empörung auf. An diesem Kampf geht der Character unter.

Verzweifelnd, die Starrheit der Natur durch den Geist zu beugen, will das religiöse Gemüth die Natur mit der Wurzel ausreißen. Zerknirscht und gebrochen wirft sich die Demuth vor Gott nieder. Auf alle eigne That verzichtend verfällt das Gemüth dem Mysticismus, dem Wunder der Gnade als der alleinigen Rettung. — Bei Shakespeare finden wir statt des *Pantheismus der Gnade* den *Atheismus der Freiheit*. Hier hat das Gemüth die ungeheure Energie, im Widerspruch auszuharren und beide Seiten festzuhalten. Die Natur wird nicht gebrochen, im Untergang gewinnt sie das Bewußtsein ihres Rechts. Es fällt den Helden Shakespeares nicht ein, dem Abgrund der Subjectivität zu entfliehen und sich in den Schoos der jenseitigen Gnade zu retten. Sie behalten ihren Schmerz, sie wollen frei sein und mit dem Untergang ihre Selbstständigkeit besiegeln. Der Unfreiheit der Gnade gegenüber ist dieser energische Zwiespalt der Natur ein erhabener Anblick.

Bei Luther blieb das Anſehn des jenſeitigen Gottes unerſchüttert. Der Zweifel, wo er auftaucht, iſt nur die Ohnmacht der Natur, des Gefühls und der Vernunft, ſich zum Göttlichen zu erheben. — „Wenn wir von dem Bilde Gottes reden, ſo reden wir von einem unbekannten Dinge, welches wir nicht allein nie verſuchet noch erfahren haben, ſondern wir erfahren auch ohne Unterlaß das Widerſpiel. Eh' die Wiedergeburt in uns erfüllet wird, können wir nicht eigentlich wiſſen, was das Bild Gottes, durch die Sünde verloren, geweſen ſei. Was wir jetzt davon ſagen, das lehret uns der Glaube und das Wort, die uns gleich als von ferne her die Herrlichkeit des göttlichen Bildes weiſen. Aber das Bild iſt durch die Sünde dermaßen gedunkelt, daß wir es auch mit Gedanken nicht faſſen können. Denn die bloßen Worte mögen wir wohl haben, aber wer iſt der da verſtehen könnte, was das ſei, fromm und frei von allem Elend! — Die Erbſünde iſt der Fall der ganzen Natur, der Verſtand iſt verdunkelt, der Wille verkehrt, ſo daß unſer Gewiſſen nicht mehr ſtille iſt, ſondern verzagt, ſucht und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln, wenn es an Gottes Gericht denket. — Die Vernunft iſt wider Gott und Gott am feindeſten, der Wille, da er am ehrlichſten ſein will, Gottes Willen zum höchſten entgegen. Die Vernunft ſpricht: ſollte Gott die Sünde verdammen wollen, ſo würde er den Ungerechten nicht geſchaffen haben. Dem Menſchen iſt ein Maß geſetzt, er ſoll ſo und ſo thun, ſein Leben iſt endlich, es kann gefaßt werden und hat eine Regel, Maß, Weiſe und Geſetz. So macht es die Vernunft auch mit Gott, ſie meinet, Gott ſei wie ein Menſch und will ihn richten. Aber Gott giebt dir Geſetze und nimmt von dir keines. Sollte ich hier meinen Gott meſſen und urtheilen nach meiner Vernunft, ſo iſt er ungerecht und hat viel mehr Sünde denn der Teufel, ja er iſt noch ſchrecklicher und gräulicher denn der Teufel. Hierüber möchte Einer thöricht werden, wenn er nicht ſeine Vernunft gefangen nimmt und aus dem Kopf ihm treiben läßt alle ſolche Gedanken. Aber man kann der Vernunft nicht aus den Augen reißen das heilloſe Forſchen in ſo unbegreiflichen Sachen, da ſie ſtets ſpricht: warum? Aber ein jeglich Herz, das da ſagen kann: mache es, wie dir gefällt! das kann nicht untergehn.“ — So dient der Zweifel nur dazu, die Flamme des unauslöſchlichen Haſſes anzufachen, mit welchem der Proteſtantis-

muß überall das Böſe verfolgt. Denn er darf es nicht mehr fliehen, wie der Zögling der Kirche. Aber der Haß kann ſeinen Gegenſtand nicht erreichen.

Bei Shakeſpeare erſcheint das Göttliche zuerſt als das natürlich Sittliche. Aber die ſittlichen Beſtimmungen ſind nicht feſt, ſie fallen dem Geiſt anheim, der in ihnen mit allem Ungeſtüm der Reflexion als ſeinem eignen Inhalt wühlt. Wenn der Menſch aus der natürlichen Totalität des Sittlichen und damit bei Shakeſpeare aus der unmittelbaren Harmonie des Gemüths heraustritt, ſo erweckt es alle ſeine Kräfte zum Widerſpruch.

Der geiſtige Inhalt des Abſoluten wird gewußt und gefühlt und an Gott die abſolute Forderung gerichtet, daß, was dem Einzelnen begegnet, auch in geiſtiger Weiſe nach einem allgemeinen Geſetz ſich auf daſſelbe beziehe. Das Pathos, welches aus der negativen Gewalt der Reflexion hervorgeht, bildet auf der einen Seite den Endpunkt der Shakeſpeare'ſchen Poeſie. Die Poeſie kann ſich zu der Höhe der Abſtraction erheben, die endlichen Formen, die ſich den Sinnen handgreiflich bethätigen, als Erſcheinung zu faſſen. Aber das Weſen wieder in die Erſcheinung zu verſenken, dieſen ganzen Proceß kann ſie nicht zugleich darſtellen. Sie kann ihn nicht nur nicht in Einem Kunſtwerk, ſie kann ihn auch nicht in Einem Individuum nachdichten, weil Ein Menſch nicht verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Geiſtesepochen mit der vollen ſchöpferiſchen Energie des Lebens angehören kann. So fühlt in der Shakeſpeare'ſchen Tragödie der Geiſt ſein Weſen als ein verlorenes und iſt ſich dieſes Gefühls als ſeines Inhalts bewußt.

Dieſes Gefühl wird durch die humoriſtiſche Form nicht verdeckt, ſondern beſtätigt, denn das Weſen des tragiſchen Humors beſteht darin, daß in das Pathos des Herzens und der Leidenſchaft ein negatives, ſkeptiſches Moment eintritt. Es iſt die höchſte Luſt des Humors, die Schwächen des Ideellen zu verſpotten. In dem gemeinen Humor ſteht das negative Moment *neben* dem poſitiven, das ideelle neben dem endlichen Intereſſe, und dieſe beiden Welten verweben ſich ſo in einander, daß, wenn man das Eine ſich vorſtellen will, nothwendig das Andere mit hervortritt: das Schöne und das Unſchöne ſind nur in Verbindung mit einander anzutreffen. Ihre Identität iſt nicht in den Begriff aufgenommen, ſie haftet nur an

dem Träger deſſelben. Aus dieſem Grunde kennt der abſtracte Humor keine Bewegung und keine Entwicklung, denn die Gegenſätze ſind in ihrem Begriff ohne Verhältniß zu einander; eine Form, über die ſich der Humor Jean Paul's ſelten erhebt. Das Subject fällt aus dem Ideal in die Gemeinheit und umgekehrt. Es iſt der gedankenloſe, unfreie Spielball dieſer Momente, die an ſich ohne Beziehung ſind. Eine höhere Form iſt der Humor des Cervantes; die doppelte Ironie des Ideals gegen die Wirklichkeit und umgekehrt. Hier ſind die Momente in Beziehung, ſie ironiſiren ſich gegenſeitig. Allein die Beziehung fällt nur in den Betrachter, nicht in das Bewußtſein der komiſchen Helden. Die höchſte Form des Humors iſt die eigentlich proteſtantiſche, den Proteſtantismus als die Vollendung des Chriſtenthums im Gegenſatz zur heidniſchen Objectivität genommen. Dieſe Form zeigt uns die Shakeſpeare'ſche Poeſie.

Hier finden wir einen neuen Anknüpfungspunkt für das Verſtändniß dieſer großen Erſcheinung.

Die Elemente der heidniſchen Tragödie waren die Leidenſchaft, welche ſich auf irgend eine einſeitige, aber poſitive Berechtigung ſtützte und mit dem Allgemeinen in Colliſion gerieth, das Allgemeine, welches in der Form des Rechts oder des Schickſals oder der Nemeſis in herber Fremdheit dieſem Individuellen ein Maß ſetzte und es vernichtete, und die ſittliche Geſinnung, welche zwiſchen dieſen Gegenſätzen zu vermitteln ſuchte, indem ſie überall Mäßigung und Anerkennung der Grenze empfahl. Alle drei waren poſitiv, die Leidenſchaft handelte in voller Energie, das Recht blieb in unantaſtbarer Beſtimmtheit, die öffentliche Meinung hatte den beſten Willen. Alle waren in ihrem Recht, auf eine göttliche Autorität geſtützt, oder ein ſubſtantielles Intereſſe vertretend.

Dem proteſtantiſchen Dichter gehört die abſolute Autonomie des Subjects. Seine Helden handeln kraft eigner Machtvollkommenheit, ſie tragen ihr Recht in der eignen Bruſt. Daher finden wir die Elemente der heidniſchen Tragödie wieder, aber durch den Zweifel der Reflexion zerſetzt. Der Character der klaſſiſchen Tragödie iſt, daß die ſittlichen Momente aus der unmittelbaren Totalität heraustreten und ſo die Reaction des Gemüths heraufbeſchwören, wodurch ſie an einander zerſchellen. Bei Shakeſpeare tritt an jedem Momente die Totalität innerlich hervor.

Die Leidenschaft findet den Widerstand nicht mehr bloß außer sich. Der Zweifel an ihrer Berechtigung unterwühlt das Gemüth. Die Leidenschaft hat dem Gott in den Tiefen des eigenen Herzens Altäre aufgerichtet. So erfährt die Leidenschaft die Reaction des verletzten Allgemeinen nicht mehr als fremdes Recht, als namenloses Verhängniß, sie empfindet das Allgemeine als innere Nothwendigkeit. Darum läßt sie doch nicht von ihrer Einseitigkeit ab, welche durch das Niederhalten aller entgegengesetzten Regungen nur um so intensiver und furchtbarer wird. Aber der Zweifel erscheint als Humor. Jene einseitige Geistesrichtung, welche als Leidenschaft die Lebenskraft in Bewegung setzt, absorbirt für sich alle Elemente des Daseins, den ganzen Umfang des Endlichen. Die Leidenschaft ist das Unendliche, Ideelle im Menschen als abstracte unmittelbare Gewalt, nicht als der allgemeine Mittelpunkt, von welchem aus das Endliche zugleich befreit wird und zu seinem Recht kommt. Daher macht sich gegen jene abstracte Gewalt die Totalität auch von dieser Seite unmittelbar geltend, als der rohe Ausbruch der Natürlichkeit. Spott und Cynismus sind die Erlösung von der gewaltsamen Spannung der Leidenschaft. Sie gehn vom Anfang neben ihr her und triumphiren bei ihrem Untergange. Der Cynismus deckt die Unheiligkeit der Natur auf und verspottet damit ebenso das Ideelle.

Derselbe Zweifel fällt in das Recht. Schon deshalb, weil die Vertreter des Rechts ebenfalls empirische Personen sind und das Recht mit ihren empirischen Zwecken verunreinigen. Danach fragte der Heide nicht. Im galten die sittlichen Bestimmungen als gegeben und er unterwarf sich ihnen, so wenig er sie verstand. Denn gegen die Nothwendigkeit zu murren, der selbst die olympischen Götter huldigten, diese Vermessenheit lag seiner objectiven Weltansicht fern. Die Individualität, welche das Maß überschritt, ging an dem Neide der Götter unter. Ihr Schicksal war ein äußerliches und das Recht, das an ihr ausgeübt wurde, war ihr nicht eigen. Das Selbstbewußtsein hatte noch nicht den Muth, eine unendliche Macht über den geistlosen Zusammenhang der Natur zu fordern. Aber Christus stieg in den Abgrund der Subjectivität, besiegte den Tod, die Natur, das Gesetz und hob den Stein, der die unendliche Freiheit des Geistes mit äußerlicher Nothwendigkeit drückte. Jetzt war der Kampf des Menschen mit Gott, der Erscheinung mit dem Wesen ein unendlicher ge-

worden. Der Feind des Herzens war nicht mehr die blinde Natur, ſondern Gott, der unendliche Geiſt, die Kraft des Herzens nicht mehr beſtimmte Leidenſchaft, ſondern ſchrankenloſe Forderung. Die Seele hat die beiden kämpfenden Mächte, Gott und das Böſe, in ſich ſelbſt. Sie trägt einerſeits ihren einzelnen Willen als abſolutes Recht in den Naturzuſammenhang, andrerſeits hegt ſie das Gewiſſen des Abſoluten, das überſinnliche Geſetz als ſubjective Nothwendigkeit im eignen Weſen. Darum will die Seele die abſolute Weltordnung als das vernünftige Geſetz erkennen. Gott ſoll ſich nicht widerſprechen und der Seufzer des beängſtigten Herzens hat ein Recht, ſich gegen die bloße Allmacht aufzulehnen. Hier begegnen wir wieder dem tragiſchen Humor. Jener Seufzer bleibt ungetröſtet. Die Troſtloſigkeit der Welt iſt ihr abſoluter Widerſpruch. Dem Leidenden bleibt nichts, als der Spott über ſein eignes Recht.

Endlich iſt jene ſittliche Geſinnung, die bei den Alten der Chor auf eine ideelle Weiſe verſinnlichte, mit in die allgemeine Negativität gezogen. Denn dadurch, daß das gemeine Gefühl die Einſeitigkeit und das Extrem ſcheuet, entzieht es ſich den Conſequenzen des Geiſtigen und fällt in die Verachtung des Geiſtes. Vergleichen wir das Volk im Cäſar etwa mit dem Chor der Antigone, ſo iſt faktiſch daſſelbe moraliſche Schwanken. Wenn Brutus und Antonius das Volk haranguiren, ſo treten die beiden ſittlichen Momente, der Abſcheu vor der Tyrannei und die Begeiſterung für den großen und edlen Mann, hinter einander hervor, auf dieſelbe Weiſe, wie der Chor die ſittliche Pflicht der Pietät und das Recht des Herrſchers neben einander beſtehen läßt, ſo daß er, zwiſchen beiden ſchwankend, nur zur Mäßigung rathen kann. Die claſſiſche Poeſie begnügt ſich zu ſagen: es iſt ſo, dieß iſt die öffentliche Meinung. — Der Chor ſind die, welche in der alten unmittelbaren Schranke bleiben, welche mahnen, dieſe Schranke nicht zu verlaſſen. Aber die Mahnung iſt ohnmächtig, das Schickſal erzeugt ſich immer von neuem, weil die Unmittelbarkeit den Geiſt nicht leſten kann. — Der Proteſtantismus fragt, wie der Chor zu jener Neutralität komme. Er analyſirt die öffentliche Meinung, und da findet ſich, daß ſie aus Gevatter Schneider und Handſchuhmacher beſteht, und in ihrer Vielfarbigkeit, weil ſie Empfänglichkeit für jede ſittliche Wahrheit und Energie in keiner hat, von jedem Sophiſten irre geleitet werden kann. Dieſe ſittliche Geſinnung iſt alſo das eigentlich Verächtliche. Der geſunde Menſchenverſtand hat das ver-

kehrteste Urtheil und dies ist um so gefährlicher, da er nicht, wie in dem marmornen Idealismus des griechischen Theaters, außerhalb der Scene gehalten wird, sondern seine Realität fühlt und bethätigt. Die sittliche Gesinnung, wenn sie einmal außer sich gesetzt ist, wüthet mit größerem Wahnsinn als die Leidenschaft, weil sie lavinenartig fortschreitet. Sie dehnt den sittlichen Abscheu bis auf den Namen aus und zerreißt den Menschen, der ihn zufällig trägt, nur um den Namen zu verfolgen. Deshalb ist die öffentliche Meinung nicht unbedingt im Unrecht. Sie hat ebenso Recht, Cäsars Mörder zu billigen, denn er war ein Tyrann, als sie zu verabscheuen, denn er war ein königlicher Held. Sie hat Recht, Coriolan zu hassen, denn er ist ihr Feind, sie hat Recht, ihn zu lieben, denn er ist der Edelste ihres Volks. Sie hat Recht, dem Jack Cade zu folgen, denn er ist ihresgleichen und führt sie gegen die Aristokratie, die für das Volk kein Herz hat; sie hat Recht, ihn im Stich zu lassen, denn er ist ein Schurke. Alle die Einseitigkeiten sittlicher Ansprüche, die sich in den entgegengesetzten Leidenschaften geltend machen, reflectiren in ihr und sie selbst ist dieses niederträchtige Grau, das aus allen Farben zusammengesetzt ist. — Auch dieses Element hat ein Weltbewußtsein. Es fühlt sich in seiner Niederträchtigkeit und trägt das zwecklose Spiel seiner Einfälle auf das Ganze über.

In die sittlichen Bestimmungen des Gefühls spielt das Interesse, und dieses ist in einem ungebildeten Gemüth der kahle Egoismus. Das Recht der Natur ist die Gemeinheit. In Maß für Maß will ein Fanatiker des Rechts der Liederlichkeit durch Strenge Einhalt thun; auf jede Ausschweifung wird die Todesstrafe gesetzt. Die moralische Gesinnung bemitleidet die Opfer dieser Härte, scheut aber doch den Willen des Richters. Sie weiß dem gesunden Menschenverstand auf seine Frage: sollen denn die Männer Kapaune und Wallache werden? keine Antwort zu geben. Der Kuppler läßt die Gesetze gut sein und geht seinem alten Gewerbe nach; er ist in dieser seiner Sphäre, dem Sumpf des Lebens, vollkommen im Recht. Wenn der gesunde Menschenverstand energisch genug ist, den unbestimmten Bodensatz der sittlichen Gesinnung auszuschütten, so sieht er im Leben nur Einzelnes, also auch nur das Streben nach Einzelnem. Der gesunde Menschenverstand in seiner Consequenz ist die Gemeinheit, die moralische Gesinnung die Bornirtheit und Impotenz. Der eine darf sich vor den Predigten der andern nicht schämen. Das

absolute Recht ist ein Aberglaube, das ist der Sinn jenes Lustspiels; genießt die Welt in ihrer Verkehrtheit, denn euer Eifer kann sie nur noch mehr verwirren.

Die classische Figur dieses Menschenverstandes ist Falstaff. Das rein empirische, sinnliche Subject, das mit allen substantiellen Interessen so weit ins Reine gekommen ist, sie nicht einmal mehr zu scheuen. Er genießt seine Feigheit, seine Lügenhaftigkeit, seine Ehrlosigkeit, sein gedankenloses Treiben, er ist darin zu Hause und fühlt sich behaglich. Über den unglaublichsten Lügen ertappt, verzeiht er seinen Gegnern und erklärt sich für befriedigt. Er übertreibt seine Prahlereien bis zur Unmöglichkeit, weniger um zu täuschen, als sich über seine eigne Virtuosität zu amüsiren. Er weiß, daß seine Gesellen mehr über ihn, als mit ihm lachen, und ist auch damit zufrieden, denn auf diese Art ist er eine doppelte Quelle der Lustigkeit. Er kann sich doch im Stillen sagen, daß er klüger ist als die ihn verspotten; sie sind die unbewußte Narrenwelt, mit der die sich wissende Narrheit spielt. Nichts kann ihn überraschen; er ist fest in seiner humoristischen Freiheit von den Bestimmtheiten des Verstandes und kann daher in sich nie zum Bruch kommen. Niemals ist er so ergötzlich, als wenn er melancholisch wird. Weder Vernunftgründe, noch die Schrecken der persönlichen Gefahr sind im Stande, diesen unerschöpflichen Humor außer Fassung zu setzen. Sein Cynismus findet für alle sittlichen Begriffe den angemessenen Gesichtspunkt. — „Ehre beseelt mich vorzudringen. Wenn aber Ehre mich beim Vordringen entseelt? wie dann? kann Ehre ein Bein einsetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf die Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Wort? Luft. Eine feine Rechnung! Wer hat sie? Er, der vergangenen Mittwoch starb. Fühlt er sie? Nein. Aber lebt sie nicht etwa mit den Lebenden? Nein; die Verläumdung giebt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus.“ — Was kann man gegen denselben einwenden? — Die sittlichen Bestimmungen sind im Protestantismus flüssig geworden; sie wirken nicht mehr mit unmittelbarer Nothwendigkeit. Darum geht die Ironie tiefer auf das Wesen des Gegensatzes ein, als die katholische; sie denkt sich in seine relative Berechtigung hinein. Die sittlichen Kategorien sind nicht fest, denn sie sind nicht jenseitig; sie verfallen der Dialektik. — Selbst wenn sich später die Tugend von der Narrenjacke

losſagt, wird dieſe nicht beſchämt, und ſie darf es auch nicht ſein; ſie kennt die Tugend genauer, und bleibt was ſie war.

Es iſt die Poeſie der Gemeinheit, die ihren Frieden mit der Welt geſchloſſen hat und ſich als ein würdiges Glied des Ganzen fühlt. Der geſunde Menſchenverſtand wird erſt dann hämiſch, ſobald er nicht mehr frei iſt, und von der Meinung, die Großes und Edles anerkennt, obgleich er ſie als Illuſion verachtet, dennoch beunruhigt und geärgert wird. Der Menſchenverſtand durchſchaut die glänzende Eitelkeit der Staatsweiſen, und das Pathos wird zum Narren an ihm. Therſites wird überall durch Schläge widerlegt, und hat er nicht dennoch Recht? Iſt Ajax nicht ein Dummkopf? Achilles ein Mörder? Er überſieht ihre Motive richtiger als ſie ſelbſt, eben weil er ein größerer Lump iſt. Aber der Proteſtantismus in ſeiner Conſequenz muß auch der Gemeinheit ihr einſeitiges Recht widerfahren laſſen; ihre Strafe trägt ſie in ſich ſelbſt, eben jenen zehrenden Neid, der an ſich ſelber frißt, da er keinen andern Gegenſtand findet. Der Ausſatz des Therſitismus iſt aus der Fäulniß des ganzen Körpers hervorgegangen, aber er iſt der faulſte Fleck deſſelben. Dieſes Gefühl: ich habe Recht, und daß ich Recht habe, iſt meine Nichtswürdigkeit! iſt die Zuchtruthe des Therſitismus.

Der Cynismus erdenkt ſich eine Natur als Ideal gegen die Sitte: „die Kunſt des Lebens iſt Wahnſinn, gehalten gegen die Einfachheit der Natur, und die Natur iſt der Koth. Wir machen uns zu Narren, um uns zu freuen. Wie kann ein vernünftiger Menſch glücklich ſein! Wer lebt, der nicht gekränkt wird oder kränkt? Wer ſtirbt, und nimmt nicht eine Wunde ins Grab von Freundeshand? Die jetzt vor mir tanzen, ich muß fürchten, ſie ſtampfen einſt auf mich.“ — Apemantus behält Recht gegen den vergötterten Menſchenfreund; Timon erkennt, daß ſein Glaube an die Güte der Welt eitel Illuſion war und verſenkt ſich in unendlichen Haß; aber dieſer Haß iſt erlebte Leidenſchaft, bei Apemantus nur gemeine Natur. Dort geht ſie von der Idee des Guten, hier vom Bewußtſein des Schlechten aus. Wie unzählig ſind die Jeremiaden über das Elend der Welt! Aber der Standpunkt des Gemüths iſt ein verſchiedener. Voltaire's Candide und Pascal's Gedanken nehmen das Schlimme als die Natur der Welt; der Eine, um darüber zu lachen, der Andere, um daraus die Nothwendigkeit der Religion herzuleiten: Moliere's Miſanthrop ſchwankt zwiſchen beiden. Fichte glaubt an

eine dereinstige Verbesserung. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß mehr die natürliche Neigung des Menschen, Verkehrtem nachzuspüren, als seine sittliche Würde diese Klagen erzeugt.

Auch Timon's Haß ist eine sittliche Krankheit; die Vorwürfe, die sich die beiden Cyniker machen, haben beide etwas Wahres. — „Man berichtet mir, daß du mein Leben nachahmst. Das ist bei dir nur angenommene Weise, unmännliche Schwermuth, die dem Wechsel des Glücks entsprang. Legtest du dies bittre, kalte Wesen an, um deinen Stolz zu züchtigen, so wäre es gut. Doch du thust es nur gezwungen..." Er sollte lieber sagen: du thust es nur, um deinen Stolz zu kitzeln. — Doch weshalb suchst du mich? — „Um dich zu quälen." — Stets eines Narren oder Schuftes Amt. — „Da du elend bist, so solltest du zu sterben wünschen." — Du bist viel elender; du bist ein Sklav, den nie der Liebesarm des Glücks umfing; ein Hund wardst du geboren. Dein Leben fing mit Leiden an; gehärtet hat dich die Zeit. Warum solltest du die Menschen hassen? Wenn du fluchen willst, so fluche deinem Vater, dem armen Lump, der dir Leben gab. Was würdest du mit der Welt machen, wenn sie dir gehörte? — „Ich würde sie dem Vieh geben, um der Menschen los zu werden." — Ein viehischer Wunsch, den ich die Götter bitte zu gewähren! wärest du der Löwe, so würde der Fuchs dich betrügen u. s. w. — Timon ist gründlicher in seiner Negativität. Dennoch führt der Haß zu denselben Wünschen, als die Gemeinheit. — Du ewig blühender, geliebter Freier, redet er das Gold an, deß rother Schein den heiligen Schnee zerschmelzt auf Diana's reinem Schooß! sichtbare Gottheit, die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst! Du sprichst in jeder Sprache, zu jedem Zweck. O du der Herzen Prüfstein, denk', es empört dein Sklave sich, der Mensch! vernichte ihn, daß den Thieren die Herrschaft dieser Welt werde. — O wär' es so, setzt Apemantus hinzu, doch wenn ich todt bin! — Der ganze Inhalt seines jämmmerlichen Lebens ist Neid, und dennoch klammert er sich an das Dasein.

Aber in seiner Ironie gegen die endlichen Bestrebungen versteht der Protestantismus auch mit seinem Trübsinn zu scherzen. Der Philosoph in As you like it findet es hübsch, traurig zu sein und Nichts zu sagen. „Es ist eine Melancholie nach meiner Weise, aus mancherlei Ingredienzen bereitet, von mancherlei Gegenständen abgezogen, deren öftere Überlegung mich in eine höchst launische Betrübniß ein-

hällt.“ Aber er amüſirt ſich an dieſer Betrübniß, und nicht aus innerer Qual ſucht er das Verkehrte der Welt, ſondern es macht ihm Spaß, auf alle Erſtgeburt in Ägypten zu läſtern. Darum erfreut ihn nichts ſo, als der Anblick eines Narren, in deſſen phantaſtiſcher Vorſtellung ſich die Welt auf den Kopf ſtellt, und der ſich in dem Unſinnigſten mit Heiterkeit und Grazie bewegt. — „O wär' ich doch ein Narr! mein Ehrgeiz geht auf eine bunte Jacke; vorausgeſetzt, daß ihr eur beſſres Urtheil von aller Meinung reinigt, ich ſei weiſe. Dann muß ich ſo ausgedehnte Vollmacht haben wie der Wind, auf wen ich will, zu blaſen, und wen am ärgſten meine Thorheit geißelt, der muß am meiſten lachen. Denn wer wird ſich merken laſſen, daß er ſich von einem Narren getroffen fühlt.“ — Dieſe phantaſtiſche Narrheit ſieht das Elend dieſer Welt, vor welchem der Proteſtantismus ſich entſetzt, mit einer heitern Ironie an. „Die ganze Welt iſt Bühne, und alle Fraun und Männer bloße Spieler. Sie treten auf und gehen wieder ab; ſein Lebenlang ſpielt einer manche Rollen durch ſieben Acte hin. Zuerſt das Kind, das in der Wärterin Armen greint und ſprudelt; der weinerliche Bube, der mit Bündel und glattem Morgenantlitz, wie die Schnecke ungern zur Schule kriecht; dann der Verliebte, der wie ein Ofen ſeufzt; der Soldat, bis in die Mündung der Kanone ſuchend die Seifenblaſe Ruhm. Und dann der Richter, in rundem Bauche, mit Kapaun geſtopft, mit ſtrengem Blick und regelrechtem Bart, voll weiſer Sprüch' und nüchterner Exempel ſpielt ſeine Rolle ſo. Das ſechſte Alter macht den hagern Pantalon, die jugendliche Hoſe, wohl geſchont, 'ne Welt zu weit für die verſchrumpften Lenden; die tiefe Männerſtimme, umgewandelt zum kindiſchen Discant. Der letzte Act, mit dem die ſeltſam wechſelnde Geſchichte ſchließt, iſt zweite Kindheit, gänzliches Vergeſſen.“ — Und das iſt das Leben; aber wie es auch ſei, der Menſch freut ſich daran. Die Philoſophen, die Liebenden und die Narren bewegeu ſich in heitrer, reizender Verwirrung, in einem ſinnlos launenhaften, aber anmuthigen Spiel, ohne Ehrgeiz und ohne Zweck in dieſer romantiſchen Waldeinſamkeit, in der kein andrer Widerſpruch ſie trifft, als das böſe Wetter. Spielt immerhin unter dieſen grünen Bäumen, ſie haben kein Herz wie die Menſchen, und darum auch keine Bosheit; „die Freundſchaft iſt falſch und die Liebe nur Traum.“ Leichtfertig und ſorglos lebt ſich's im verzauberten Elfenwalde des Sommernachtstraums; Kobolde, Narren und Verliebte ſtimmen zu einander, ſie haben alle ein

ideelles Streben: Liebe in den engen Grenzen der ſittlichen Welt, Poeſie in der Schuſterwerkſtatt, und dieſe Ideale ſind gleich weſenlos. Das tiefe Entſetzen des Proteſtantismus, daß der Menſch das Spiel einer ihm fremden Macht ſei, wird in der Poeſie zum heitern Scherz. Jene Elfen mögen ſich über die weſenloſen Leidenſchaften der Menſchen, mit denen ſie ſpielen, beluſtigen, ſoviel ſie wollen; wenn der Morgen anbricht, iſt ihre Macht vorüber. Ebenſo mag der jenſeitige Gott die nichtigen Beſtrebungen der Menſchen ironiſiren, wie die Geiſter der Weiſen, die in den Wolken ſitzen; der Realismus des Herzens, das Fleiſch der Natur, ſpottet dieſer transcendenten Weisheit. Das Pathos der vernünftigen Leute ruht auf einem Nichts, aber ihr Glaube macht dieſes Nichts zu einem Etwas. Wenn das Leben ein Schauſpiel iſt, ſo legen die Schauſpieler in ihre Rollen alle Energie einer wirklichen Leidenſchaft, und wenn dieſe nur eingebildet iſt, ſo iſt am Ende alle Empfindung, alles Leben und alle Wahrheit nur in der Subjectivität. Wenn ich weiß, daß die Farben nichts an ſich ſind, ſondern den Gegenſtänden nur geliehen werden vom Sonnenſtrahl, einem Weſen außer ihnen, ſollen ſie mich darum weniger entzücken? Wenn mein Leben ſelbſt der Erde entquillt, und von den Einflüſſen des Himmels genährt wird, und ſo eigentlich nur eine Beziehung des einen auf das andere iſt, lebe ich darum weniger? Iſt nicht mein, was ich empfinde?

Dieſe Ironie geht auch in das Innere des Charakters über, der die Kraft hat, in ſeiner Vertiefung in ſich ſelbſt ſeines Glaubens zu ſpotten, und ihn dennoch zu hegen. Daraus gehen jene humoriſtiſchen Helden hervor, die Shakespeare eigenthümlich ſind, und vielleicht die ſchönſte Blüthe ſeiner Poeſie ausmachen. Die Krone dieſer Charaktere iſt der Baſtard im König Johann. Eine derbe Natur, durch die ſogenannte Sittlichkeit in eine rechtloſe Claſſe geſtellt, die aber im wirklichen Leben um ſo mehr gilt, durchſchaut er die Motive des ſittlichen Weſens ebenſo ſcharf wie die des politiſchen, und findet in beiden eine zierliche Hohlheit, die aber von einer kräftigen Natur benutzt und zu heiterem Genuß verwandelt werden kann. — Geht's nicht grad' aus, ſo ſieht man, wie man's macht; herein zum Fenſter, oder über'n Graben. — Wie ſehr er das Treiben der vornehmen Welt verachtet, ſo macht er es doch mit: „denn der iſt nur ein Baſtardſohn der Zeit, der nicht den Ton der feinen Bildung hat, und aus innern Gaben ſüßes Gift für des Zeit-

alters Gaumen zu erzeugen versteht.“ — „Tolle Welt! Ein König, den das Gewissen selbst gepanzert, den Christenliebe in's Feld trieb, sobald er vom Eigennutz angehaucht wird, dieser Macht, welche die Welt aus ihren Fugen hebt, vergißt Christus, Gewissen und Ehre, und handelt wie die Kinder dieser Welt. Und warum schelt' ich auf den Eigennutz? Doch nur weil er bis jetzt nicht um mich warb. Nicht daß die Hand zu schwach wär', zuzugreifen, wenn seine schönen Engel sie begrüßten; nein, sondern weil die Hand, noch unversucht, dem armen Bettler gleich, den Reichen schilt. Gut, weil ich noch ein Bettler, will ich schelten, und sagen, Reichthum sei die einzige Sünde; und bin ich reich, spricht meine Tugend: kein Laster geb' es außer Bettelei.“ — Das ist halb Spaß, halb Ernst, denn so frei sich der Bastard in dieser Welt der Widersprüche bewegt, so fest ist doch im Innersten seines Herzens die sittliche Grundlage, der Abscheu vor aller Niedrigkeit, das Ehrgefühl in Beziehung auf seine Nation, die Liebe und Treue gegen den Fürsten, der, so unsittlich er sonst sein mag, ihm nur Liebes und Gutes erzeigt hat. — Ganz ähnlich Enobarbus, der bei allem Spott gegen die Ideen, die für positiv gelten, von diesen Ideen innerlich so ergriffen ist, daß als er in Folge seiner Maximen die Treue gegen seinen Freund gebrochen hat, er am Kummer über seine Ehrlosigkeit stirbt. Es ist hier keine Spur von einer objectiven Rechtsverletzung, etwa einem Frevel gegen Gott oder sonst ein äußerliches Gesetz; der Mensch bricht in sich selbst zusammen, ohne Hoffnung, und sucht nur einen Graben, indem er sterben könne. Kein Strahl einer wunderbaren, übersinnlichen Versöhnung scheint in diesen Abgrund der Subjectivität, keine Hoffnung oder Furcht reicht über das Leben hinaus; es ist Ernst mit dem Tode, wie es mit der Schuld Ernst war.

Diese innere Unendlichkeit ist es, was den größten romantischen Dichter von der antiken Tragödie unterscheidet. Die grenzenlose Freiheit von allem äußerlichen Gesetz, die Ironie gegen Alles was als heilig gilt, und dabei die unendliche Gebundenheit in sich selbst. Meine Hölle wie mein Himmel ist nur in mir; Ich selber bin der Abgrund, in dem meine Seele untergeht. Das Leben und sein Gesetz ist nur ein Schein, und daß wir dieses wissen, ist ebenfalls eine Illusion.

Die Klugheit und der Ernst dieser Welt ist verkehrt, und die Narren haben recht. Sind nicht alle Grundsätze, die Polonius aufstellt, höchst weise? Seine Rathschläge von seinem Gesichtspunkt

aus höchſt verſtändig? Seine Schlüſſe höchſt anſchaulich? Und doch iſt Alles was er ſieht, verkehrt, Alles was er thut, albern, Alles was er veranlaßt, ſchädlich. Iſt nicht der alte York der einzige Redliche zwiſchen zwei unſittlichen Parteien? ſucht er nicht ſeine Handlungen nach der ſtrengſten Schnur des Rechts abzumeſſen? Und doch geht gerade aus dieſer Berechnung das Schlimmſte und Zweideutigſte hervor. Der weiſe Mann läßt Staatsgeſpräche von ſeinen Lippen ſchallen und legt ſich auf ein Sonderlings-Betragen, bis endlich die Griechen anfangen es mit der Barbarei zu halten und die Staatsweisheit in Verruf kommt. Wie ſchön weiß Prinz Heinrich vor ſich ſeinen Umgang mit den liederlichen Geſellen zu entſchuldigen: er wolle dieſen Müſſiggang mitmachen, um nachher die Welt durch die plötzliche Verwandlung in Staunen zu ſetzen. Noch trefflicher vertheidigen ihn die weiſen Räthe ſeines Vaters, er ſtudire nur dies wüſte Treiben, wie ein ſchlechtes Buch, um es nachher nicht mehr vor Augen zu nehmen. Aber wir trauen dieſen Entſchuldigungen nicht; jene ſchlimmen Geſellen machen ihm wirklich Spaß, denn es iſt ein urſprüngliches, naives Leben in ihnen, und er iſt noch nicht in der Stimmung, zum Frühſtück ein Dutzend Schotten umzubringen und dann verdrießlich auszurufen: Pfui über dies ſtille Leben! ich muß zu thun haben! Es iſt vielmehr zu fürchten, daß in allem Glanz ſeiner Majeſtät, nachdem er ſich aus der unwürdigen Geſellſchaft losgeriſſen hat, mitunter in den weiſen Geſprächen der vernünftigen Leute ihn eine entſetzliche Langeweile befallen dürfte, ſo daß er mit einigem Intereſſe an jene Tage zurückdenken wird, die zwar nicht anſtändig, aber unterhaltend waren. Im Humor der Narren liegt die echte Weisheit dieſer Welt, denn er iſt zugleich Befreiung von der Objectivität und Vertiefung in ſie.

Wie die Niederländiſchen Maler, vertieft ſich die proteſtantiſche Dichtung in die concrete Wirklichkeit. Der Katholik ſieht in der Welt nur was ihm Genuß verſchafft und ſeine Begierde reizt; ideel iſt ſie für ihn nicht vorhanden. Der Gott des Proteſtantismus dagegen darf es wagen, ſeinen Heiligenſchein abzulegen und ſich in die Schuſterwerkſtatt zu begeben; ſeine Hoheit iſt im Innern. Charaktere wie Percy und Mercutio ſind Niederländiſch gemalt und verbergen mehr den Achilles, der in ihnen lebt, als daß ſie ihn hervortreten laſſen. Und doch iſt Percy der nordiſche Achilles, dem Griechiſchen Heros ebenbürtig. Man kann über ſich ſelbſt ſpotten, und doch groß ſein;

man kann auch edel fühlen, und doch ein reiches Maß von Kälte entwickeln. Dieſes sneer der Briten, für welches wir keinen bezeichnenden Ausdruck haben, fehlt auch ihren Dichtungen nicht; wenn Claudio bei dem Tod ſeiner Geliebten im Trotz auf ſein gutes Recht den unglücklichen Vater mit Hohn behandelt; wenn er ſelbſt nachher, nachdem er den Irrthum ſeiner Beſchuldigung erkannt, trotz ſeiner Reue dennoch ſogleich die komiſche Perſon mit ſchlechten Witzen angreifen kann; wenn Bertram nach dem Tode ſeiner Gattin, deren aufopfernde Hingebung er anerkennen muß, ſich doch nur wie von einer Laſt erleichtert fühlt; wenn Richard II. den tiefen Gram des alten ſterbenden Gaunt, an dem er allein Schuld iſt, zu verſpotten den Muth hat: ſo fällt das alles dem deutſchen Gemüth ſchwer, und hat etwas Gehäſſiges; aber darum ſind jene Briten doch ehrliche und nach ihrer Art gute Menſchen, deren Gefühl darum um nichts ſchwächer iſt, weil es ſich nicht jeden Augenblick und bei jedem Stichwort ſentimentaler Convenienz vernehmlich macht. Nur aus hartem Stoff werden claſſiſche Statuen geformt. Dieſe Plaſtik in der Zeichnung der Charaktere macht ſich auch bei den Clowns geltend. In dem katholiſchen Drama ſind ſie ausgeprägte Typen, und das Komiſche liegt eigentlich nur in den Situationen; hier wird mit Virtuoſität gerade das Individuelle ausgemalt. Abgeſehn von den Darſtellungen, bei denen die Beſonderheit des Standes ſchon eine eigenthümliche Färbung erfordert, z. B. Kuppler, Scharfrichter, Schenkwirthe, Kärrner, Schulmeiſter u. ſ. w., iſt auch in den allgemeinern Zeichnungen eine Beſtimmtheit, die nur dem proteſtantiſchen Humor möglich iſt. Die katholiſche Komödie geht auf die beſondern Verhältniſſe nicht ein, ſie ſind ihr zu unwürdig, denn ſie haben nichts Ideelles. Hier vergleiche man dagegen die verſchiedene Färbung der Dummheit in Ajax, Cloten, Ellbogen, Andreas, dem jungen Schäfer, Holzapfel und Schlehwein u. ſ. w. Die Dummheit iſt gewiß das Leerſte und Nüchternſte, was es giebt; der proteſtantiſche Humor aber weiß auch aus ihr ein individuelles und poetiſches Bild zu machen.

Selbſt das rein Phantaſtiſche, die Elfen, Geiſter, Hexen, ſind mit demſelben Realismus geſchildert, als die burlesken Geſellen in der Schenke zum wilden Schweinskopf. Dieſer Realismus des Humors hängt wieder mit der Aufhebung der Transcendenz zuſammen, mit der proteſtantiſchen Energie, auch die negative Seite des Bewußtſeins zu ihrem Recht kommen zu laſſen. Im Katholicismus wie im Heidenthum hat die ideelle und überſinnliche Welt ihr Geſetz in

ſich; im Proteſtantismus hat der ſubjective Geiſt das Bewußtſein des Jenſeits und die Furcht vor ihm in ſich zurückgenommen. Er iſt darum nicht verſöhnt; die Nacht des Innern iſt noch tiefer und geheimnißvoller, als was mit äußerlichem Schrecken die Sinne befängt; die Geſpenſter der Seele nicht minder fremd, als wenn ſie objectiv dem Grabe entſtiegen. Aber ſie verlaſſen das Reich der Natur und gehn ins ſittliche über; ſie kommen nicht zufällig über uns, ſondern das Geſetz unſeres eigenen Herzens bringt ſie hervor. Im Innern liegt die Entzweiung des Menſchen; mag die Leidenſchaft das Gewiſſen zurückdrängen, es bleibt, und findet es eine ſtille Stunde, ſo tritt es heraus und lebt. Dieſe Geſpenſter ſind darum nicht ohne Realität, weil ſie nur für uns ſind. Die Idee iſt uns objectiv, wenn auch in uns. Das Gewiſſen iſt der böſe Engel, der Cäſar's Mörder nach Philippi folgt und ſeine Nächte ſchlaflos macht, ſo wenig er es anerkennt. Nur der wirklichen Herzensangſt, die im Gewiſſen liegt, machen ſich die Geſpenſter in ihren Schrecken vernehmlich: Banquo als bloß ſinnlich magiſche Erſcheinung in der Hexenküche ruft in Macbeth kein Entſetzen hervor, nur als Erſcheinung des Gewiſſens treibt er das Blut von ſeinen Wangen.

Mit Recht haben die Romantiker vom poetiſchen Standpunkt aus gegen die Altklugheit des Deutſchen Rationalismus geeifert, die wunderlichen Figuren der Hexen zu Allegorien des Böſen zu verflachen, da ihre friſche Farbe der zeitlichen Beſtimmtheit des Volksaberglaubens entnommen iſt. Sie ſind aber auf der andern Seite viel zu weit gegangen, und haben, indem ſie das Coſtüm zur Hauptſache machten, die ideelle Seite ganz verkannt. „Die Hexen ſchlingen einen Ringeltanz und bezeichnen ſo einen Platz, der dadurch ſelbſt bezaubert iſt, und den zu betreten, Unheil nach ſich zieht. Macbeth, der unwiſſend in den Zaubercirkel tritt, wird ſogleich von ehrſüchtigem Wahnſinn und Mordgedanken ergriffen. Banquo, der ruhig bleibt, ſteht zurück und hat keinen Theil an der Verblendung. Darum ſagen die Hexen: the charm's wound up, wie man eine Uhr aufzieht.“ — Wer dieſe ſpukhafte Erzeugung der Leidenſchaft in dem proteſtantiſchen Dichter ſucht, der zeigt dadurch, daß, wie ſehr er ſich mit dem Einzelnen beſchäftigt haben mag, er das Große und Weſentliche in der Idee deſſelben verkennt. — Die Hexen weiſen dem Helden ein glänzendes Ziel des Ehrgeizes und verſuchen ihn dadurch, daſſelbe durch ein Verbrechen zu erſtreben; dann wiegen ſie ihn durch trügliche Orakel in Sicherheit und verſtocken ihn vor der Reue. Dieſe

Einwirkung hat in beiden Fällen nichts Übernatürliches, denn der Zauber liegt nur im Gemüth. Wird Banquo nicht mit einer ebenso glänzenden Prophezeiung versucht? Dennoch hat es auf ihn keinen Einfluß, nicht weil er außerhalb des magischen Kreises stehen bleibt, sondern weil er reines Herzens ist. Nur den kann das Bild des Bösen verlocken, der es selbst schon im Herzen trägt. Erinnern wir uns an Wallenstein, in dessen Charakter ein nicht unwesentliches Moment der Glaube an sein Glück war, das in den Sternen geschrieben sei; auch ihm war die Astrologie eine objective, äußerliche Offenbarung, auch er wird durch sie betrogen; wie das Eintreffen und die Täuschung solchen Glaubens äußerlich motivirt wird, hat in ideeller Beziehung keinen Werth. Ob er die Schrift in den Sternen liest, ob Macbeth seine Zukunft in der Hexengrotte sucht, sie sehen beide nur, was schon in ihrem Gemüthe liegt: den Wahnsinn des Ehrgeizes und die Verblendung des Stolzes. Der Romantiker, durch die Mystik der katholischen Tragödie verleitet, bleibt bei dem Äußerlichen stehn, das in unserm Dichter mit aller Kunst seiner Niederländischen Manier ausgeführt erscheint, und vergißt dabei, daß in Beziehung auf die Idee diese Äußerlichkeit etwas Gleichgültiges ist. Das Costüm dient dazu, das Grauen der Scene zu erhöhen, wie die Wunderzeichen während der Mordnacht, wie die Erscheinungen bei Cäsars Tod; es ist aber schlechthin Nichts als Costüm, und ohne Einfluß auf die That. Die Erscheinung der Hexen hat keine größere Wahrheit, als die Erscheinung des blutigen Dolchs; aber der Dichter schaut und zeigt das Ideelle im Bilde.

Der dunkelste Strahl der übersinnlichen Welt, der in das Leben hineinscheint, ist der Geist in *Hamlet*. Dieses wunderbare Gedicht handelt ganz eigentlich von den Geheimnissen des Todes. Dieser Fluch, der an dem endlichen Sein klebt, die schreckliche Idee des Nichtseins, untergräbt, unverständlich und unheimlich wie sie ist, das Leben und sein Gesetz. Aber dieser Fluch ist nur im Bewußtsein. *Nichts ist an sich gut und böse; unsre Gedanken machen es erst dazu.* Diesen Satz spricht Hamlet bestimmt aus; aber wir können ihn nach dem Sinn der ganzen Tragödie erweitern: *Nichts ist an sich; unsre Gedanken bringen es erst hervor.* Hamlet versichert zwar, die Erscheinung sei ein ehrliches Gespenst, und wir sollten es glauben, denn sie offenbart sich auch ungeweihten Augen, mit allen Einzelheiten, welche der Aberglaube an solche Gesichte

knüpft; ja wir müſſen zugeben, daß Hamlet durch ſie ein Factum erfährt, von dem er auf andere Weiſe nicht wohl hätte in Kenntniß geſetzt ſein können, ein Factum, deſſen Wahrheit uns das eigne Geſtändniß des Schuldigen verbürgt. Iſt aber die Übereinſtimmung der Nachricht mit dem, was wirklich geſchehn iſt, die eigentlich poetiſche Wahrheit? Empfängt Hamlet dieſe Offenbarung unvorbereitet? Bezieht ſich ſein ganzer Trübſinn nicht auf das unerklärliche Verhältniß ſeiner Mutter zu ſeinem Oheim, dem er traut, wie der Natter, und auf den plötzlichen Tod ſeines Vaters? Iſt die Vorſtellung, der Ehebrecher könne auch wohl der Mörder deſſen ſein, dem er die Liebe des Weibes geraubt, wie objectiv ſie ihm auch vor die Seele treten mag, nicht eine ſubjectiv natürliche? Hat ſie deshalb objective Wahrheit, weil ſie das Richtige trifft? Glaubt denn Hamlet ſelbſt daran, und ſucht er nicht vielmehr nach andern, objectiven Proben, die ſein Gemüth ins Reine mit ſich ſelbſt ſetzen ſollen? — „Der Geiſt, den ich geſehen, kann ein Teufel ſein; der Teufel hat Gewalt, ſich zu verkleiden in lockende Geſtalt: ja und vielleicht, bei meiner Schwachheit und Melancholie, da er ſehr mächtig iſt bei ſolchen Geiſtern, täuſcht er mich zum Verderben; ich will Grund, der ſicherer iſt.“ — Was kann deutlicher ſein? — Der Geiſt ſagt ihm nichts Andres, als was er ſich ſelbſt ſagt; ja er ſpricht in derſelben ſkeptiſch-ſentimentalen Vorſtellungsweiſe, die uns in Hamlet's eigenen Monologen auffällt. Der Geiſt iſt ihm darum ſo wenig eine wirkliche, phyſiſche Offenbarung der Geiſterwelt, daß er bald nach ſeiner Erſcheinung darüber brütet, ob mit dem Tode Alles zu Ende ſei, oder ob in dieſem Schlaf nicht auch Träume kommen mögen. Er ſpricht von dem unbekannten Land, aus deſſen Bezirk kein Wandrer wiederkehrt. Hat er nicht ſo eben einen ſolchen Wandrer geſehen? — Er hat ihn nur in ſeines Geiſtes Auge, in ſeinem prophetiſchen Gemüth wahrgenommen, und wenn er an ſeinem eignen Daſein zweifelt, weil es in das Geheimniß des Nichtſeins verwebt iſt, wie ſoll er den Erſcheinungen deſſelben trauen?

Dieſer Skepticismus in Beziehung auf die Natur und die Welt der Erſcheinung hat einen tiefern Grund. Der Geiſt iſt in ſeiner eignen Welt, der ſittlichen, nicht zu Hauſe; er hat den Gott verloren, der in der Welt ſich offenbaren ſoll, und darum kann er ſich auch in den Lauf der Welt nicht finden.

Der geſunde Menſchenverſtand ergiebt ſich in das, was nicht zu ändern iſt. — „Auch deinem Vater ſtarb ein Vater; dem ſeiner;

und der Nachgelaſſne ſoll, nach kindlicher Verpflichtung, ein'ge Zeit die Leichentrauer halten. Doch zu beharren in eigenwill'gen Klagen, iſt das Thun gottloſen Starrſinns; zeigt einen Willen, der dem Himmel trotzt, zeigt blöden, ungelehrigen Verſtand. Wovon man weiß, es muß ſein; was gewöhnlich iſt wie das Gemeinſte der ſinnlichen Erſcheinung, weswegen das im mürr'ſchen Widerſtande zu Herzen nehmen? Es iſt Vergehn am Himmel, Vergehn an der Natur; vor der Vernunft höchſt thöricht, die immer rief, vom erſten Leichnam bis zum heut verſtorbenen: Dies muß ſo ſein." — Aber die Reflexion des Proteſtantismus kann bei dieſer äußerlichen Beruhigung nicht ſtehen bleiben; das Warum? welches die Kirche nach beſtimmten Formeln beantwortet, bleibt ihm ein quälender Zweifel: „daß wir Narren der Natur ſo furchtbarlich uns ſchütteln mit Gedanken, die unſre Seele nicht erreichen kann." Wenn die überſinnliche Welt ſich auch vernehmlich, ſich gegenſtändlich macht, ſo muß ſie ſich mir doch durch die Sinne mittheilen, und wie kann ich Zutrauen zu ihr faſſen, da ich ſelbſt den Sinnen keinen Glauben ſchenke? Soll ich mich auf das Gemüth verlaſſen, deſſen Wankelmüthigkeit und Schwäche ich kenne? Soll ich das Gemüth unter die kalte Nothwendigkeit des Verſtandes beugen, von dem es nicht verſtanden wird? Die Geſpenſter meiner Phantaſie ſind die Negativität meines Innern, ſie zeigen nur Formen des Schreckens und der Furcht. Was ſie mir enthüllen, iſt nur meine Unwiſſenheit, und das Entſetzen, das ich vor derſelben empfinden muß. — „Wär's mir nicht unterſagt, das Innre meines Kerkers zu enthüllen, ſo höb' ich eine Kunde an, von der das kleinſte Wort die Seele dir zermalte — doch dieſe ew'ge Offenbarung faßt kein Ohr von Fleiſch und Blut." — Muß ein Geiſt kommen, um mir das zu enthüllen? Das weiß ich ja ohnedies. Und der Sterbliche glaubt nicht einmal recht daran. — „Wie ſeine Rechnung ſteht, weiß nur der Himmel, allein nach unſrer Denkart und Vermuthung ergehts ihm ſchlimm." — Der alte Maulwurf wühlt unter der Erde, und nur ſeine Stimme macht ſich vernehmlich; als etwas Fremdes heißen wir ſie willkommen. Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als unſre Schulweisheit ſich träumt. — Aber welche Dinge? — Die Nacht bleibt ſtumm. Wo ſind Himmel und Erde? Nirgend als in unſrer Vorſtellung. Weiß ich denn, ob nicht, wenn dieſe kranke, unreiſe Vorſtellung, die an unſre Sinne gebunden iſt, auseinanderfällt, nicht auch Himmel und Erde, die nur in ihr

erscheinen, mit in die allgemeine Vernichtung begraben werden? Man sagt mir, sie seien vor mir gewesen; wer sagt es mir? Stimmen, Gestalten, die nur in meiner Vorstellung sich mir offenbaren, vielleicht nur ihre Erzeugnisse sind. So erfüllt sich die Nacht, die an sich leer ist, mit Gespenstern, und auch die Leerheit selbst wird zum Gespenst. — „Nun ist die wahre Spukezeit der Nacht, wo Grüfte gähnen; nun tränke ich wohl heißes Blut, und thäte Dinge, die der bittre Tag mit Schaudern sähe.“ — Daß wir nichts wissen vom Tode, das eben ist das schreckliche Geheimniß des Todes; das Nichtsein, diese unerträgliche und doch unüberwindliche Zumuthung an unsre Phantasie, quält uns über das Leben hinaus. Der Leib ist begraben; das Haus, das der Todtengräber baut, dauert bis zum jüngsten Tage; die Würmer zerfleischen die Züge, die einst in reizender Anmuth oder in ausschweifender Lustigkeit strahlten; Alexander's Staub verwandelt sich in Lehm, mit dem man ein Spundloch stopft.

In der katholischen Weltanschauung ist die Antwort, die das Grab ertheilt, zu bestimmt, zu positiv gegeben, als daß sie den Schmerz eines solchen Zweifels ertragen könnte. Wenn Calderon das Leben einen Traum nennt, so gilt das nur von den natürlichen Schicksalen desselben; die sittlich-religiöse Idee ist fest in ihrem Jenseits und unwandelbar. Der Protestantismus aber zieht gerade diese heiligen Bestimmungen des Himmels in die Traumwelt des irdischen Daseins hinein; der Schmerz seines Skepticismus ist tiefer, und ebendeshalb erhabener. A. Dumas hat in unsern Tagen den Hamlet für die französische Bühne zugerichtet; am Schluß erscheint der Geist noch einmal und verkündet Allen ihre Bestimmung: die Königin und Laertes kommen in's Fegefeuer, der König in die Hölle, Hamlet bleibt leben, das ist seine Strafe. Der Protestantismus ist nicht so positiv; was das Grab uns eröffnet, ist unser Nichtsein, das wir nicht verstehn, nicht glauben, und doch nicht zurückweisen können.

Sein oder Nichtsein! Das ist die Frage, welche das Gemüth erschüttert und verwirrt. — Als Lucifer in Byron's Gedicht dem erstgebornen Sohn des Staubes die Geheimnisse der übersinnlichen Welt zeigen will, fragt er ihn, was zu erkennen ihm am meisten am Herzen liege. — Die Mysterien des Todes. — Wagst Du es, sie anzuschauen? — Wie kann ich wissen, ob ich es wage, da ich Nichts von ihnen weiß? Ich habe vom Tode Nichts gehört, als daß es ein schreckliches Ding ist und kommen muß. — Lucifer zeigt ihm das Ge-

ſpenſt der Welt, von dem die jetzige nur ein Wrack iſt, die Welt der Phantome, der Vergangenheit und der Schatten. Ein ſonderbares Zwielicht waltet in derſelben; kein beſtimmtes Licht, keine beſtimmte Bewegung, eine greifbare Unermeßlichkeit ohne Formen. — Wie ging dieſe Welt unter? — Wie deine untergehen wird, durch die Anarchie der Elemente. Ihr habt Leben und müßt ſterben; was ihr ſonſt habt, ſind ſolche Gaben, wie ſie Kindern des Staubes angemeſſen ſind. Euer Paradies war die Unwiſſenheit. Die Verheißung, die euch zur Sünde trieb, daß ihr wiſſen ſolltet, war keine Lüge: ihr habt gelernt, daß ihr ſterben müßt, daß ihr Nichts ſeid und Nichts wißt; das iſt die Kenntniß, deren ihr fähig ſeid. Ihr könnt nichts glauben und nichts wahrhaft lieben, denn was ihr lieben könntet, habt ihr als endlich und nichtig erkannt. Erkenntniß iſt Elend.

Beim Wahnſinn dieſes Wiſſens bleibt Hamlet ſtehn. Es weht durch dieſes Gedicht der eiskalte Hauch der Ironie, die durch ein reflectirtes Denken das Leben aushöhlt. Die abſtracte Perſönlichkeit, die den Kern ihres Glaubens, den Mittelpunkt ihres Daſeins in ſich ſelbſt finden will, endigt damit, auch dieſen Halt in die Weſenloſigkeit des Objectiven zu verſenken; in einem wilden Wirbel kreiſt die Natur und alles Lebendige um das ſchwindelnde Bewußtſein. — „Die Welt iſt aus den Fugen! warum mußte Ich in die Welt kommen, um ſie einzurichten!“ — Was bleibt dem Gemüth, als jene negative Luſt, das Seiende zu zerreißen, mit ſchneidendem Hohn ſich an das Wirkliche zu heften, weil es endlich, an das Ideelle, weil es weſenlos iſt. — „Wie ekel, ſchaal und flach und unerſprießlich ſcheint mir das ganze Treiben dieſer Welt!“ — „Welch ein Meiſterſtück iſt der Menſch! in Geſtalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! im Begreifen wie ähnlich einem Gott! die Zierde der Lebendigen! Und doch, was iſt mir dieſe Quinteſſenz vom Staube! Ich habe keine Luſt an ihm.“ —

Um die Menſchen zu verſtehn, muß man ſie lieben; um ſie lieben zu können, muß man in natürlich-ſittlichen Verhältniſſen zu ihnen ſtehen. Hamlet hat in Wittenberg dieſe Lehren der abſoluten Religion eingeſogen, die zunächſt nur die Nichtigkeit alles Weltlichen enthüllen. Die natürliche Beſtimmtheit des Willens iſt in das Gebiet des Ungeiſtigen verwieſen; der Menſch iſt aus ſeiner Natur herausgetreten, tauſendfache überirdiſche Einflüſſe machen ſich an ihm geltend. Er hat die Sicherheit ſeines Denkens und ſeines Wollens eingebüßt, und

iſt nur noch der Reflex der wechſelnden Erſcheinungen. Jeder Schritt iſt von Rückſichten beſtimmt, die, zerlegt man ſie, nur ein Viertel Weisheit und ſtets drei Viertel Feigheit enthalten. Bei dem Katholiken kommt die Frage nach Gut oder Böſe erſt nach vollbrachter That; das entäußerte Gewiſſen tritt dann in ſeine Rechte, der Beichtvater giebt ihm ſeine angemeſſene Stellung, und die Verſöhnung wird durch Büßungen hergeſtellt. Während der That ſelbſt wird der Menſch durch keine Bedenklichkeit geſtört; das Jenſeits iſt in guten Händen, er hat nur an das Unmittelbare zu denken. In dem Proteſtantismus dagegen iſt das Gewiſſen in's Herz aufgenommen. Die Reflexion lähmt jede Bewegung, und macht mich ſelbſt in meinen beſtimmteſten Gedanken unſicher. Der angebornen Farbe der Entſchließung wird des Gedankens Bläſſe angekränkelt. Vergebens ſucht der Geiſt ſich in's Freie zu kämpfen, die Welt iſt von Spuk angefüllt.

Die Reflexion ſieht in der Welt nur Beziehungen; ein Werden und Vergehen, Streben und Schranke. — „Die Welt iſt ein Gefängniß, ein ſtattliches, worin es viel Verſchläge, Fächer und Kerker giebt. An ſich iſt ſie überhaupt nichts, nur das Denken macht ſie zu etwas. Ich könnte in eine Nußſchaale eingeſperrt ſein und mich für den König eines unermeßlichen Gebiets halten, wenn nur meine böſen Träume nicht wären.“ — Ein krankhafter Skepticismus, der ſich in ſein Nichtwiſſen einwiegt, umhüllt mit einer nebligen Atmoſphäre den Horizont der Erkenntniß. Das einzig Gewiſſe iſt die Unruhe des Geiſtes, der, unaufhörlich gezwungen, ſich ſelbſt zu ſuchen, mit jedem Schritt ſich mehr aus den Augen verliert. „Der ewige Schlaf, das Nichtſein, ſcheint ein Ziel, auf's Innigſte zu wünſchen — zu wiſſen, daß ein Schlaf das Herzweh und die tauſend Stöße endet, die unſers Fleiſches Erbtheil!“ wenn wir uns nur das Nichtſein denken könnten! „wenn nur im Schlaf nicht Träume kommen!“ wenn nur das Geſpenſt der Reflexion nicht auch das Daſein überdauert! So iſt das Leben eine Laſt, und doch fehlt der Muth, es zu enden, ja nur, es daran zu ſetzen. Denn wer würde ſonſt die Lebensmühen ertragen! „Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod den Willen irrt, daß wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekannten fliehn.“

Dieſer ausgehöhlte Geiſt wird in bewegte Verhältniſſe geworfen. Eine Pflicht wird ihm vom Himmel auferlegt, und von ihm anerkannt, die einen einfachen Entſchluß erheiſcht. Laertes, der geiſtig

Untergeordnete, ist in demselben Fall; allein seine Leidenschaft ist eine wirkliche, und führt ihn unmittelbar auf den angemessenen Weg, bis auch er durch die Reflexion irre geleitet wird. Hamlet aber kennt die Leidenschaft nur aus der Reflexion, und sie kann ihm keine Kraft geben. So ist selbst seine Liebe eine reflectirte, und lodert erst auf, wenn sie seine Phantasie beschäftigt. Gewaltsam steigert er seine Phantasie zur Vorstellung der That, um nur einen Funken in sich anzuregen: „Von der Tafel der Erinnerung will ich weglöschen alle thörichten Geschichten, und dein Gebot soll leben ganz allein im Buche meines Hirns." — Jedes fremde Unternehmen brennt ihm das Gewissen seiner Thatlosigkeit in's Herz. „Ist's nicht erstaunlich, daß der Spieler hier bei einer bloßen Dichtung, einem Traum der Leidenschaft, vermochte seine Seele nach eignen Vorstellungen so zu zwingen, daß sein Gesicht von ihrer Regung blaßte, sein Auge naß, Bestürzung in den Mienen, gebrochne Stimm', und seine ganze Haltung gefügt nach seinem Sinn. Und alles das um Nichts! Um Hekuba! Was ist ihm Hekuba, daß er um sie soll weinen? Und ich, ein blöder, schwachgemuther Schurke, schleiche wie ein Träumer, meiner Sache fremd, und kann nichts wagen, nichts für einen König, an dessen theuerm Leben verdammter Raub geschah." — „Wie jeder Anlaß mich verklagt, und spornt die träge Rache an! Ich seh' beschämt den nahen Tod von zwanzigtausend Mann, die für 'ne Grille, ein Phantom des Ruhms, zum Grab gehn wie ins Bett. Sei's viehisches Vergessen, oder sei's ein banger Zweifel, welcher zu genau bedenkt den Ausgang; ich weiß nicht, weswegen ich noch lebe, um zu sagen: dies muß geschehn! Da ich doch Grund und Willen, und Kraft und Mittel hab', um es zu thun." — Er exaltirt sich bis zur Vorstellung einer teuflischen Bosheit: er will den König nur berauscht ermorden, um ihn sicherer zur Hölle zu bringen. Das ist aber nur die Feigheit, die sich hinter blutiger Phantasie versteckt. Jeder neue Schritt eröffnet ihm eine neue Frage, und so taumelt er in halb erheucheltem, halb wirklichem Wahnsinn in immer neue Fallstricke, begeht immer neue, zwecklose Verbrechen, bis er sich endlich auf feige, heimtückische Weise der That entledigt, die ein Gericht sein sollte. Der Entschluß, sich wahnsinnig zu stellen, ist Wahnsinn; die Virtuosität, mit der er auf das Kleinlichste eingeht, um in das Geringste eine Verkehrtheit, und in die Verkehrtheit einen geheimen Sinn zu legen, ist eine völlige Verkehrtheit des Geistes. Dem Wahnsinnigen erregt es eine geheime Lust,

wie die Vernünftigen ſich über ſeine Verkehrtheit verwundern, ſich unheimlich fühlen; wie er ihnen etwas abſolut Fremdes iſt, eine Chiffre ohne Schlüſſel, trotz der Methode, die in ſeinem Wahnſinn herrſcht. Der Wahnſinnige verſteht ſich ſelber nicht, ihm graut vor ſeinen eigenen Worten; warum ſoll er ſich die unheimliche Luſt verſagen, auch die Andern zu verwirren! Er iſt eitel auf ſeine Narrheit: „ich bin nur toll bei Nordnordweſt; wenn der Wind ſüdlich iſt, kann ich einen Kirchthurm von einem Laternenpfahl unterſcheiden.“ Es freut ihn, wenn die Klugen über das Treffende ſeiner verkehrten Einfälle in Verlegenheit gerathen.

Dieſe Eitelkeit zeigt uns die grenzenloſe Unwahrheit alles Gefühls, das ſich in Träumen befriedigt. Das Denken, das ſich nie zum Endlichen entſchließt, iſt ein nichtiges. Dieſe Scheu vor der Selbſtbeſchränkung, welche endlos über der allgemeinen Möglichkeit brütet, zu wählen, zu wollen und nicht zu wollen, untergräbt das Gemüth. Daß an dem Object ſtets neue Seiten hervortreten, hat ſeinen Grund nur darin, daß der Wille ſich nicht wirklich in daſſelbe verſenkt. Er fürchtet ſtets, ſich im Beſtimmten zu verlieren, und hat die Gewißheit ſeiner ſelbſt nur, indem er von Allem abſtrahiren kann. Die Reflexion in ihrer Grenzenloſigkeit iſt unſicher und zaghaft, ſie iſt die vollendete Unſeligkeit. Sie weiß nie, was ſie will, ſie widerſpricht ſich in jedem Augenblick und weiß den Zuſammenhang nur durch wirbligte und irre Worte herzuſtellen. Jeder Menſch hat ſeine eigne Harmonie, ſein beſonderes Verſtändniß, wie die Inſtrumente. — „Ihr wollt auf mir ſpielen, ihr wollt in das Herz meines Geheimniſſes dringen; ihr wollt mich von meiner tiefſten Note bis zum Gipfel meiner Stimme hinauf prüfen, und in dem kleinen Inſtrument hier iſt viel Muſik, eine vortreffliche Stimme, dennoch könnt ihr es nicht zum Sprechen bringen.“ — Der gemeine Schlüſſel des menſchlichen Herzens iſt Vernunft und Sittlichkeit; iſt dieſe untergraben, ſo hat der Menſch ſein eignes Verſtändniß verloren, wie er den Andern unverſtändlich geworden iſt. *Die reine Subjectivität iſt der raffinirteſte Grad des Egoismus.*

Dieſer Egoismus blickt ſcheu, wild und furchtſam nach allen Seiten hin, und iſt eben deshalb boshaft und heimtückiſch. „'s iſt mißlich, wenn die ſchlechtere Natur ſich zwiſchen die entbrannten Degenſpitzen von mächt'gen Gegnern ſtellt,“ — mißlicher aber noch, einem kleinlichen Geiſt zu begegnen, der die heimliche Wuth über

ſeine Ohnmacht an unbedeutenden Gegenſtänden ausläßt. Es liegt etwas Hämiſches in der abſtracten Reflexion, der widrige Neid einer entzweiten Seele gegen Alles, was glücklich iſt.

Der Dichter zeichnet uns eine Welt, in der dieſe Ideenloſigkeit des Egoismus zum allgemeinen Bewußtſein ſich erhebt — eine Welt, deren Möglichkeit ihm dies Inſichgehn des religiöſen Geiſtes aufgeſchloſſen hat. In dieſer Welt bleibt nur Ein Glaube, Ein Wiſſen — die negative Macht des Schickſals, der kalte, ungeiſtige Hauch der Verhältniſſe, der wie ein böſer Traum gerade das Lieblichſte vernichtet. Das unſchuldige Weſen, das mit dem Glauben eines reinen Herzens in dieſe verkehrte Welt eintritt, wird von den Rädern dieſes wilden Triebwerks ergriffen und zermalmt; ſelbſt innerlich wird die Schönheit der Seele getrübt, der Geiſt gebrochen; das in ſeinen geheimſten Tiefen verletzte Gemüth verfällt dem Wahnſinn. Man ſollte glauben, daß die Idee, deren Vorwalten die Sinne und die Vernunft zerſtört hat, dieſelbe überdauern würde, aber ſie wird mit den Trümmern begraben; Hamlets Liebe und Verrath, des Vaters Tod, auf immer ſind ſie von der Tafel der Erinnerung weggewiſcht, und was bleibt? einige Zotenliedchen, in heimlicher Nacht den Mägden abgelauſcht, wenn ſie von der Bleiche kamen. Und das iſt die unſterbliche Seele! *Sie wartet nicht einmal den Tod ab, um unterzugehn.* — Die Anſchauung einer von Gott verlaſſenen Welt, wie ſie in *Lear* dargeſtellt wird, und die ſich von der Macchiavelliſtiſchen dadurch unterſcheidet, daß ſie zugleich das Bild des Ideals durchſchimmern läßt, hat nur die Reflexion des Proteſtantismus eröffnet, in deren Tiefe zu blicken, Schwindel erregt. Alles Leben iſt hier von dem Tode inficirt und von dem Böſen; es iſt halb ein Wohnhaus für Geſpenſter, halb eine Werkſtätte der Hölle. Die Welt iſt aus den Fugen, und nur das Verkehrte und Häßliche noch auf Erden. Der Egoismus in ſeiner rohſten Form beherrſcht die Menſchen, Jeder iſt dem Andern fremd und feind, Jeder ſieht in dem Andern nur ein Mittel, ſeiner Selbſtſucht zu dienen. Geſetz und Recht iſt nur eine Waffe des Starken, die Ohnmacht völlig niederzudrücken. — „Du ſchuft'ger Büttel! weg die blut'ge Hand! Was geißelſt du die Hure? peitſch dich ſelbſt; dich lüſtet heiß, mit ihr zu thun, wofür dein Arm ſie ſtäupt. Der Wucherer hängt den Gauner. Hüll' in Gold die Sünde, der ſtarke Speer des Rechts bricht harmlos ab; in Lumpen, des Pygmäen Halm durchbohrt ſie. Kein Menſch iſt ſündig; keiner,

ſag' ich, keiner, und ich verbürg' es, wenn — verſteh', mein Freund! — er nur des Klägers Mund verſiegeln kann!" — So tief kann die Welt ſinken, daß ſie allen Glauben verliert, daß Jeder, der noch einen letzten Reſt von Glauben in ſich trägt, ein Lear, ein Timon, durch dieſen der Wirklichkeit widerſtrebenden Wahn des Herzens, durch dieſen Eigendünkel des Guten, zum Wahnſinn und zum Menſchenhaß getrieben wird. Die Selbſtſucht triumphirt, und das Gute iſt nur noch in dem träumeriſchen Aufbrauſen des Herzens, im ohnmächtigen Haß gegen das Böſe. — „O laßt nicht Weiberwaffen, Waſſertropfen, des Mannes Wang' entehren! Nein ihr Teufel, ich will mir nehmen ſolche Rach' an euch, daß alle Welt — will ſolche Dinge thun — was, weiß ich ſelbſt noch nicht; doch ſoll'n ſie werden das Graun der Welt. Ihr denkt, ich werde weinen? Nein weinen will ich nicht. Wohl hab' ich Fug zu weinen; doch dies Herz ſoll eh' in hunderttauſend Scheiben ſplittern, bevor ich weine." — Und wie mit den Illuſionen des Herzens, ſo iſt es mit dem Geſetz der Wirklichkeit; ſchön iſt häßlich, häßlich ſchön; die Begriffe haben ſich verkehrt, wie die Ideen. Glücklich iſt, wer im Staube geboren wurde; er leidet nicht den Schmerz der Illuſion. — „Iſt man ganz elend, das niedrigſte, vom Glück geſchmähte Weſen, lebt man in Hoffnung noch und nicht in Furcht. Beweinenswerther Wechſel trifft nur Beſtes, das Schlimmſte kehrt zum Lachen. Drum willkommen, du weſenloſe Luft, die ich umfaſſe! Der Ärmſte, den du warfſt in's tiefſte Elend, fragt nichts nach deinen Stürmen."

Wo iſt nun dieſe allmächtige Seele des Guten, dieſer Gott, der in der Seele ſeiner Geſchöpfe und ihren Schickſalen ſich regen ſoll? — Wir ſuchen ihn vergebens in der Wirklichkeit; er lebt nur als Forderung des Herzens, die keine weitere Macht hat, als das Herz mit der Welt zu entzweien und unglücklich zu machen. Das abſolute Jenſeits, das Gute, iſt nur in der Forderung, nicht einmal in der Hoffnung: die Natur zeigt nur einen verlornen Gott. Das Gute als Abſtraction dem Wirklichen entgegengeſtellt iſt in der Erſcheinung nur Haß des Böſen, d. h. Haß der Natur und der Welt. Nur die Narren wiſſen ſich mit der Objectivität zu verſöhnen; das Herz der Tugendhaften muß brechen.

Was iſt das für eine Löſung des Schickſals im Lear! Laß uns Erbarmung tauſchen, ſagt Edgar zu ſeinem beſiegten Bruder. Die Götter ſind gerecht: aus unſern Lüſten erſchaffen ſie das Werkzeug,

uns zu geißeln. Der dunkle, sünd'ge Ort, wo dein Vater dich zeugte, bracht' ihn um seine Augen. — Es ist, als ob der Wahnsinn, den Edgar vorher nur geheuchelt, aber in dieser Verstellung in all seinen Schrecken empfunden, sich seiner jetzt in der That bemächtigte. Der Wahnsinn wird weich, denn alle Kraft ist gebrochen; das Herz hat nicht mehr den Muth, dem Leiden zu widerstehn. Die Tugend wird soweit gebracht, an sich selber nicht mehr zu glauben; der letzte positive Halt, an den sie sich klammerte, der Haß des Bösen, wird ihr entrissen: ein düstrer Friede, über den Gräbern alles Schönen und Edlen, endigt das Trauerspiel der verkehrten Welt. Das Leben erscheint als ein schales Mährchen, das Alter wird wieder Kindheit, die Träume des Herzens ein unschuldiges Spiel der Ironie, die Weisheit eine Fabel. — „Komm fort! zum Kerker fort! da laß uns singen, wie Vögel in dem Käfig. Bittst du um meinen Segen, will ich knien und dein Verzeihn erflehn; so woll'n wir leben, beten und singen, Mährchen uns erzählen und über goldne Schmetterlinge lachen. Wir hören armes Volk vom Hofe plaudern, und schwatzen mit; und thun so tief geheimnißvoll, als wären wir Propheten der Gottheit: und so überdauern wir im Kerker Ränk' und Spaltungen der Großen, die ebben mit dem Mond und fluthen. Auf solche Opfer streun die Götter selbst den Weihrauch." — So weit ist es mit der Tugend gekommen, daß sie nicht einmal einen Fluch, keinen armen Fluch für die Teufel mehr hat.

Um so verführerischer ist das Böse in alle Mysterien der Sittlichkeit verwebt. In dieser Darstellung des Bösen müssen wir die Tiefe bewundern, mit welcher der Geist des Protestantismus sich in die reine Negativität versenkt, ohne sich zu verlieren. Der Protestantismus hat vom Apfel der Erkenntniß genossen, er fühlt die Gluth des Bösen in der eignen, unsterblichen Seele, und muß nun den Muth haben, der Quelle nachzuforschen, aus welcher das entgegengesetzte Princip seines Gottes herfließt. Die dialektische Kraft des Zweifels, welche das Reich des Glaubens unterwühlt, gräbt in den unterirdischen Tiefen nach den finstern Geheimnissen, die sie begreifen muß, und die sie in solchem Bestreben in das Recht des Geistes einführt, denn was man darstellen kann, ist nicht mehr bloß negativ. Lucifer ist der Held der protestantischen Dichtung; so in Milton's verlornem Paradies; so in Jacob Böhme's Morgenröthe im Aufgang. Das Böse tritt auf, sowie sittliche Verhältnisse sich bilden, es ist nur

in ihnen und mit ihnen; und doch sind sie die Darstellung des Guten. Mit der Schöpfung der Geisterwelt wird Lucifer geboren, der Geist der Freiheit, d. h. der Selbstständigkeit, und dieser Geist ist das Böse. In der Kirche ist der Geist des Bösen ein extramundanes Wesen, wie Gott; der durch Zauberei überwunden wird, der durch Zauberei versucht; und so ist auch die Sünde ein Abfall von der ideellen Natur, der äußerlich gestraft wird und die Göttlichkeit des Ideellen selbst nicht befleckt: der Protestantismus geht tiefer, er sieht das Böse nur im Ideellen, und es ist ein harter, sehr ernsthaft gemeinter Kampf, den Satan gegen Gott im Reich des Geistes selbst führt, und wenn Gott auch siegt, so fühlt er doch die Schmerzen des Streites sehr herb in sich selber, denn die Liebe ist verwundbar. — Der Verstand erkennt die Endlichkeit, das Herz treibt nach dem Idealen. So bringt der Verstand die Verachtung des Wirklichen, das Herz den Haß des Wirklichen hervor.

Wenn Therſites oder Apemantus noch so viel Kraft in ihrem Geiste haben, um in dem Leben auch ihr Theil an sich reißen zu wollen, so ist diese Unruhe des innern Mißbehagens die eigentliche Quelle des Bösen, der Neid einer mißgeschaffenen Seele gegen das Schöne und Gute. Der Unglückliche wird vom Glück Anderer gequält, das ist in der Natur; die Bosheit ist ein Unglück, eine Mißbildung der Seele; von einer eigentlichen Schuld ist nicht die Rede. Betrachten wir Kaliban, das Ungethüm der Natur, diese gemeine Seele, für die Nichts so gut und edel ist, daß es sich in ihr nicht zum Gemeinen und Häßlichen verkehrte, welche nur die Furcht in Schranken hält, da die sanftflehende Stimme der Liebe ihre stumpfen Sinne nicht berührt — ist es seine Schuld, daß er so ist? hat er sich als dieses Ungeheuer hervorgebracht? Ist der moralisch-ästhetische Abscheu der Wohlgebildeten im Recht, der Seele aufzubürden, was die Natur gesündigt? Die Natter bringt ihr eignes Gift nicht hervor, ebensowenig sind die reinen Elemente daran schuld, die nur in ihr sich zum Gift verkehren; warum wurde nur dem Menschen die unselige Kraft, das Unvermeidliche zu haſſen? — „Ich kann nicht verbergen, wer ich bin; ich muß schwermüthig sein, wenn ich Ursache dazu habe und über Niemands Einfälle lachen; schlafen, wenn mich schläfert, und um Niemands Geschäfte mich anstrengen; lachen, wenn ich lustig bin, und keinen in seiner Laune streicheln.“ — — Es giebt tausend Menschen, die dasselbe thun, die verwöhnten Schooßkinder des Glücks, diese Götter-

söhne, deren Blick die Sterblichen fortreißt, die Alles liebt bis zur Schwärmerei, für die Alles willig sich aufopfert; in deren schwermüthig tiefen Blicken mehr Selbstsucht wohnt, als in dem hämischen Zucken des Mundes bei einem, den das Glück als einen Stiefsohn von seiner Thür gewiesen hat; aber es sind wohlgeformte Seelen, auch das Böse sieht schön bei ihnen aus; ist es ein gerechter Gott, der jenen Unglücklichen den Neid wehren will? die natürliche Folge einer Selbstsucht, die bei ihnen fortwährend gekreuzt wird, während bei diesen ein stummer Wink genügt, Felsen, die ihnen im Wege stehn, verschwinden zu machen. — — „„Aber ihr solltet euch nicht so zur Schau tragen, bis ihr es ohne Widerspruch thun könnt.““ — — Das ist die Lehre der Sittlichkeit. — — „Für mein Blut schickt sich's besser, von Allen verschmäht zu werden, als ein Betragen zu drechseln, und Jemands Liebe zu stehlen. Niemand wird mich einen Biedermann nennen, Niemand soll mir's aber dagegen absprechen, daß ich ein aufrichtiger Bösewicht sei. Mit einem Maulkorb trauen sie mir, und mit einem Block lassen sie mich laufen: darum bin ich entschlossen, in meinem Käfig nicht zu singen. Hätte ich meine Zähne los, so würde ich beißen. Bis dahin laß mich sein, was ich bin, und suche mich nicht zu ändern.“ —— Wenn Don Juan die Nachricht von einem Guten empfängt, das im Werk ist, so ist sein erster Gedanke: könnte mir das nicht ein Fundament werden, irgend ein Unheil darauf zu bauen? Wer ist der Narr, fragt er, als man ihm von einer Heirath sagt, der sich an ewige Unruhe verloben will? — Das ist halb Neid, halb natürliche Schwarzsichtigkeit. — Jenes Unheil wird durch gemeine, plumpe, handgreifliche Intriguen ins Werk gesetzt; zu allem Schlimmen das wirksamste Mittel, denn die menschliche Eitelkeit läßt uns unmöglich glauben, man suche uns durch Ränke zu hintergehn, die ein Kind durchschauen könnte. Darum ist die Verläumdung das sicherste Werkzeug des Bösen; sie trete so frech auf, wie sie wolle, etwas, meint man, muß doch dahinter sein. Darum ist sie das Gewöhnlichste, so gemein wie das Böse überhaupt; sie kostet nichts und fördert stets. —

Nun die andere Seite dieses Neides. Werden die Seelen durch ihn nicht wirklich zur Thätigkeit angestachelt? ist er nicht die geschichtliche Kraft, die einzig und allein alles Große hervorbringt? Und geht dieser Neid, diese Eifersucht, dieser Wetteifer nicht aus der Liebe hervor? Beneide ich die Welt um das, was mir gleichgültig

ist, oder bekenne ich nicht vielmehr durch ihn, daß auch mir heilig ist, was in den Tempeln der Menschen angebetet wird? Die Liebe ist die Quelle der Eifersucht oder des Neides; der Glaube die Wurzel des Hasses. Und welch größeres Gut giebt es für den Menschen, als Liebe und Glauben? Und können aus so gutem Stamm so bittre Früchte sprießen? Das Christenthum bekennt es; es war der Baum der Erkenntniß, der eine Frucht trug, deren Genuß den Göttern gleich macht; und doch war dieser Genuß der Fluch der Menschen. Si quis imaginatur, beweist Spinoza in der verzweifelten Ruhe seiner Dialektik, rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eodem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit. Darum kennt ein reines Wesen die Liebe so wenig wie den Haß. Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet; qui Deum amat, conari non potest, ut Deus contra ipsum amet. Damit wird die Intensivität des Glaubens und der Religion aufgehoben; die affectlose Freude bleibt allein dem Weisen, der aus der Geschichte ebenso heraustritt wie aus der Leidenschaft. Die wirklichen Menschen sind in Beides versteckt; darum waltet in ihnen das Böse. Die Quelle des Hasses ist die Liebe. —

Nur der Mensch hat die unglückselige Kraft, mit dem Gesetz des Guten im Herzen, das Böse zu wollen. Auch in dem gemeinsten Bösewicht können wir Spuren des menschlichen Wesens nachweisen. Jago ist hier ein lehrreiches Beispiel. Seine ruchlosen Absichten haben zunächst scheinbar eine äußerliche Veranlassung: der Feldherr hat ihm, dem praktischen Soldaten, einen Bücherhelden vorgezogen, und das Leben dieses Günstlings zeigt täglich eine Schönheit, die ihn selbst verhäßlicht; also Neid. Ferner geht die Rede, der Mohr habe in Jago's Bett sein Amt verwaltet — „möglich, daß es falsch: doch ich, auf bloßen Argwohn in dem Fall, will thun, als wär's gewiß." So wird nun wohl in der Wirklichkeit nicht gesprochen, aber die Sache selbst ist richtig; es liegt in der Seele ein Bedürfniß des Hasses, wie der Liebe; erst im Gegensatz zum Andern wird sie sich ihrer Selbstständigkeit bewußt. Er möchte Gleiches mit Gleichem vergelten: „der Gedanke nagt wie ein fressend Gift an meinem Innern; nichts kann und soll mein Herz beruhigen, bis ich ihm wett geworden, Weib um Weib." — Er weiß aber sehr gut, daß er an einen solchen Ersatz nicht denken kann, und

das vermehrt sein Gift. — Auch in den guten Eigenschaften der Andern sieht er nur die Mittel, ihnen beizukommen. — „Er hat mich gern: um so viel besser wird mein Plan gedeihn.“ — „Der Mohr hat ein grad und frei Gemüth, das ehrlich Jeden hält, scheint er nur so, und läßt sich sänftlich an der Nase führen.“ — „So dankt Othello mir's, liebt mich, belohnt mich, daß ich seine Ruh' und Freud' ihm untergrub zum Wahnsinn.“ — Indem er sich selbst in seiner Schlechtigkeit durchschaut, glaubt er in der Welt auch nichts zu sehn, als gleiche Gesinnung, aber ohne seine Festigkeit; dem Egoismus fehlt bei Andern nur der Muth und der klare Blick. „Seht ihr doch manchen pflicht'gen, kniegebeugten Schuft, der, ganz verliebt in seine Sklavenfessel, ausharrt, recht wie der Esel seines Herrn, um's Heu, und wird im Alter fortgejagt. Peitscht mir solch redlich Volk! Dann giebt es Andre, die ausstaffirt mit Blick und Form der Demuth, ein Herz bewahren, das nur sich bedenkt; die nur Scheindienste liefern ihren Obern, durch sie gedeihn, und wenn ihr Pelz gefüttert, sich selbst Gebieter sind. Die Bursche haben Witz, und dieser Zunft zu folgen, ist mein Stolz.“ — „O über die Erbärmlichkeit! seit ich einen Unterschied zu finden wußte zwischen Wohlthat und Beleidigung, bin ich noch keinem begegnet, der's verstanden hätte, sich selbst zu lieben.“ — „Tugend! Abgeschmackt! Hätte der Wagbalken unsers Lebens nicht eine Schale von Vernunft, um eine andre von Sinnlichkeit aufzuwiegen, so würde unser Blut uns zu den ausschweifendsten Verkehrtheiten führen; aber wir haben die Vernunft, um die fleischlichen Triebe zu kühlen; Liebe ist nur ein Gelüst des Bluts, eine Nachgiebigkeit des Willens.“ — Und so auch ihre Dauer. — „So ein Mohr ist veränderlich in seinen Neigungen; die Speise, die ihm jetzt so würzig schmeckt, wird ihm bald bittrer dünken als Coloquinthen. Sie muß sich ändern, denn sie ist jung, und hat sie ihn erst satt, so wird sie den Irrthum ihrer Wahl einsehn. Sie muß Abwechslung haben.“ — So spricht Jago nicht bloß, um den Gimpel zu bethören, sondern für sich selbst, es ist ihm ein Bedürfniß, seine Verachtung des Gefühls und der Idee, worauf Sittlichkeit und Gesetz beruhen, sich plastisch auszumalen*), er findet

*) „Besinne dich nur, wie heftig sie zuerst den Mohren liebte, nur weil er ihr unerhörte Lügen auftischte. Wird sie ihn immer für sein Schwatzen lieben? Das kann deine verständige Seele nicht glauben wollen. Ihr Auge verlangt Nahrung, und welches Wohlgefallen kann ihr's gewähren, den Teufel anzusehn? Wenn das

eine eigne, wilde Luſt darin, in ſchmutzigen Bildern zu denken und ſich auszuſprechen. Das hat außer der innern Schadenfreude des Hohns noch den Vortheil, daß man glaubt, wer ſo ſeine Zunge ſpielen läßt, der ſei ehrlich und aufrichtig; die That werde das Wort Lügen ſtrafen. Alſo ſelbſt dieſe ruchloſe Geradheit iſt Heuchelei: eine Wahrheit, die im gemeinen Leben oft verkannt wird, die aber Shakeſpeare überall ſehr ſcharf hervorhebt*). — Jago's Verführung beſteht darin, daß er durch grell ausgemalte Bilder die Sinnlichkeit ſeines Opfers bis zum Wahnſinn treibt, er blendet nicht den Verſtand, ſondern die Phantaſie, der er das Gift tropfenweiſe, aber jedes Mal energiſch eingiebt. So weidet er zugleich ſein Gelüſt, ſeine hämiſche Schadenfreude und dient ſeiner Rache. Die Phantaſie Othello's iſt durch ſeine Bilder befleckt und in Verwirrung geſetzt, ſie hat ſich an Blut und Koth genährt, ſo daß alle anderen Kräfte der Seele zurück treten und der Verläumdung nur ſchwachen Widerſtand entgegenſetzen. — „Ich ſehe, wie euch Leidenſchaft ver-

---

Blut durch den Genuß abgekühlt iſt, dann bedarf es, um ſich auf's Neue zu entflammen, und der Sättigung neue Begier zu wecken, Anmuth der Geſtalt, Übereinſtimmung in Jahren, und an dem Allem fehlts dem Mohren. Nun, bei dieſem Mangel wird ihr feiner Sinn ſich getäuſcht fühlen; ſie wird des Mohren erſt ſatt, dann überdrüſſig werden, und endlich ihn verabſcheuen; die Natur ſelbſt wird ſie zu einer neuen Wahl treiben. Und wen könnte die treffen, als Caſſio? Der Bube iſt ſehr gewandt, gewiſſenhaft nur ſoweit, als er die äußere Form eines ſittſamen und gebildeten Betragens annimmt, um ſeine lockern, geheimen, wilden Neigungen um ſo leichter zu befriedigen. Ein glatter, geſchmeidiger Bube; ein Gelegenheitshaſcher, deſſen Blick Vortheile prägt und falſchmünzt, wenn ſelbſt kein wirklicher Vortheil ſich ihm darbietet! überdem iſt der Bube hübſch, jung und hat alle die Erforderniſſe, wonach Thorheit und grüner Verſtand hinſchielen: ein verdammter, ausgemachter Bube! und ſie hat ihn ſchon ausgefunden. Schade was um's Sittſame! wäre ſie ſo ſittſam, dann hätte ſie nie den Mohren lieben können. Sahſt du nicht, wie ſie mit ſeiner flachen Hand tätſchelte? Verbuhltheit! eine Einleitung zum Schauſpiel der Luſt und der ſchnöden Gedanken. Sie kamen ſich ſo nah mit ihren Lippen, daß ihr Hauch ſich liebkoſte. Wenn dieſe Vertraulichkeiten ſo den Weg bahnen, ſo kommt gleich hinterdrein die Ausübung, der fleiſchliche Beſchluß."

*) „Das iſt ein Burſch, der einſt gelobt um Derbheit, ſich befleißt vorwitz'ger Roheit, und ſein Weſen zwingt zu fremdem Schein: „der kann nicht ſchmeicheln! ein ehrlich, grad Gemüth! ſpricht nur die Wahrheit!" Gehts durch, nun gut, wenn nicht, — ſo iſt er gerade. Ich kenne Schurken, die in ſolche Gradheit mehr Argliſt hüllen, mehr verruchten Plan, als zwanzig fügſam unterthän'ge Schranzen, die ſchmeichelnd ihre Pflicht noch überbieten."

zehrt; so möchtet ihr überzeugt sein? Doch wie? wollt ihr mit offnem Blick die Frechheit schaun? sie sehn gepaart? Ein schwierig Unternehmen, denk ich mir, sie so zur Schau zu bringen: 's wär zu toll, wenn mehr noch als vier Augen Zutritt fänden bei solchem Lustspiel! Was soll ich also thun? Unmöglich ist es, dies mit anzusehn, und wären sie wie Geiß und Affen wild, hitzig wie brünstige Wölfe, plump und sinnlos wie trunkne Dummheit." — Sind das alles Gründe? nein, es ist ein Feuertrunk, der das hitzige Blut des Afrikaners zum Kochen bringt, so daß er jeden Rest der Besinnung verliert und in seiner Trunkenheit es überhört, daß Jago in demselben Gespräch zuerst nur unbegründete Ahnungen giebt, dann die Möglichkeit ausmalt, endlich die Sache als ein Factum berichtet. Othello ist in der vollkommensten Raserei, und Jago steigert diese abwechselnd durch die Gluth der Sinnlichkeit und das eisige Wasser des Hohns. Es ist dabei zu bemerken, daß Jago sich mit berauscht; in dem höllischen Jubel über die Verblendung seines Opfers, in dieser Lust, die Ideen der Gerechtigkeit zum verruchten Morde zu mißleiten, verfällt er selber in eine Ausgelassenheit, die etwas Bezauberndes hat, wie der Blick der Klapperschlange. Wie er mit Othello niederkniet, um an dem Gelübde seiner Rache Theil zu nehmen, ist das nicht bloße Heuchelei, sondern eine wirklich exaltirte Stimmung, die sich nothwendig in wilden Äußerlichkeiten auslassen muß. Die Phantasie ist die schlimmste Kraft des Menschen; der Versucher deutet zuerst nur an, die Phantasie des Mohren wird selber angestachelt, sich zuerst das Schreckliche auszumalen, das Gift aus einzelnen, dunklen Worten begierig einzusaugen, ehe die fremde Schilderung Raum gewinnen kann. Wenn in diesem gezähmten Tiger nicht schon das Bild der Wollust und der Blutgier wohnte, der Teufel hätte keine Macht, es ihm einzuhauchen. Diese Gluth der Seele, die aus dem Wilden einen Helden macht, ist zugleich der Stoff seiner Sünde; das sittliche Gefühl der Ehre seine Versuchung. — „Aus dem Guten Böses zu machen, das ist der höchste Triumph der Hölle. — Wenn Teufel ärgste Sünde fördern wollen, so locken sie zuerst durch frommen Schein... So wandl' ich ihre Tugend selbst zum Laster, und strick' ein Netz aus ihrer eignen Güte, das Alle soll umgarnen." — Der Böse hat seine eigne, wilde Freude an der Ohnmacht dessen, was die Welt als Männlichkeit, Tugend und Edelsinn anzustaunen gewohnt ist. — „Gefährliche Gedanken sind gleich Giften, die man zuerst

kaum wahrnimmt am Geschmack, allein nach kurzer Wirkung auf das Blut, gleich Schwefelminen glühn." — „Mohnsaft nicht noch Mandragora, noch alle Schlummerkräfte der Natur, verhelfen je dir zu dem süßen Schlaf, den du noch gestern hattest." — In dieser Freude am Unheil werden alle einzelnen Zwecke aus den Augen gesetzt; nicht absichtlich, denn es kommt dem Egoisten sehr ernstlich auf sein eignes Wohlsein an, mehr als darauf, seine Rache zu weiden; aber der Haß ist ein berauschender Trank; über der wilden Lust der Ironie wird selbst der Egoismus vergessen, denn in diesem Hohn gegen jeden Einzelnen und gegen Alle insgesammt sättigt sich die Selbstsucht am reichlichsten. Nichts ist so witzig, als der gesättigte Haß.

Der Egoismus ist die letzte Quelle des Bösen, und doch ist der Egoismus das erste Recht der Person; ja die erste und unzertrennliche Eigenschaft derselben. Ob er sich an eine Idee oder eine Leidenschaft knüpft, oder rein für sich bleibt, macht in Beziehung auf sein Wesen nichts aus; auch die Quelle des Selbstmords ist der Egoismus. In ästhetischer Beziehung werden die Äußerungen des Egoismus bei verschiedenen Naturen sehr verschieden ausfallen; deshalb wird keiner hier einen absoluten Maaßstab anlegen wollen. Anders ist es mit der moralischen Betrachtungsweise, die gewohnt ist, sich selber als absolut zu gelten. Offenbar sollte hier die Selbstsucht in einer schöngeformten Seele beleidigender wirken, als in einer gemeinen; wir werden das Urtheil der Welt im Dichter selbst vernehmen.

Jago ist die ganz gemeine Natur; sein Egoismus ist feige, und hat noch nicht den Muth, sich ein eignes Recht zu schaffen; er ist daher in einer beständigen Unruhe.

Stellen wir diesem gemeinen Bösewicht eine schöngeformte Natur gegenüber, Edmund im Lear. Seine Verbrechen sind offenbar viel entsetzlicher, als die Jago's: durch Verläumdung sucht er den Tod seines Bruders, durch Verrath den seines Vaters, der ihn auf das Innigste liebt; daß er den König und seine Tochter umbringen läßt, ist gegen solche ungeheure Verruchtheit unbedeutend. Er thut es nicht aus Bosheit, er will vorwärts kommen, und was ihn daran hindert, bringt er auf die Seite. Von jener verzehrenden Unruhe ist hier keine Rede; es ist die Kälte eines umsichtigen Weltmannes, der die störenden Bedenklichkeiten des Gefühls und des Gewissens bei Seite geworfen hat. — „Natur, du meine Göttin! deiner Satzung gehorch' ich einzig. Weshalb sollt' ich dulden die Plagen der Ge-

wohnheit und verstatten, daß mich der Väter Eigensinn enterbt, weil ich ein zwölf, ein vierzehn Mond' erschien nach meinem Bruder? Was Bastard? weshalb unächt? wenn meiner Glieder Maaß so stark gefügt, mein Sinn so frei, so adlig meine Züge, als einer Ehegemahlin Frucht? Warum mit unächt uns brandmarken? uns, die im heißen Diebstahl der Natur mehr Stoff empfahn und kräft'gern Feuergeist, als in verdumpftem, trägem, schaalem Bett verwandt wird auf ein ganzes Heer von Tröpfen, halb zwischen Schlaf erzeugt und Wachen." — Das ist die geniale Auffassung der sittlichen Verhältnisse, während die Religion die Natur als das Böse auffaßt. Natur ist die Selbstsucht; jedes sittliche Verhältniß, es sei welches es wolle, muß ihr als Unnatur erscheinen, denn jedes engt die Selbstsucht ein. Aber sittliche Verhältnisse und Begriffe sind nur dann von Bestand, wenn die Selbstsucht in ihnen Raum findet, wenn sie die Selbstsucht für sich interessiren. Diese Genialität faßt das gute Recht ironisch auf, denn es steht der Selbstsucht im Wege, und wird vor jedem festen Entschluß zum Schein. Wenn sich mit jener Ironie ein gewisses behagliches Phlegma gattet, dem das Leben von vornherein seine lächerliche Seite zukehrt, so wird daraus der Humor eines Faulconbridge. Der rastlose Ehrgeiz dagegen, früh an Herrschaft gewöhnt und doch in seinem Streben überall gehemmt; rings um sich nur gutmüthige Schwäche oder Heuchelei, die im Bewußtsein, zu betrügen, doch selbst überall sich betrügen läßt: und wir haben einen Bösewicht, wie Edmund. Aber er führt seine Greuelthaten mit Leichtigkeit und Grazie aus; er ist kein Renommist und kein Fanatiker des Verbrechens; er wird gegen Jeden, der ihm nicht im Wege ist, den Zauber seiner Liebenswürdigkeit anwenden. Der Verrath an seinem Vater ist ihm ein häklich Ding; er wirft einen leichten Schleier der Heuchelei darüber: „Wie man mich tadeln wird, daß ich so die Natur meinem Diensteifer geopfert, daran denke ich mit Schaudern" u. s. w.; nicht um zu täuschen, denn wen wollte er damit hintergehn! sondern beiläufig, des Anstandes wegen, um unnöthiges Bedauern, verfängliche Fragen u. dgl. abzuwenden. Ja er ist im Stande, mit sich selber zu scherzen über die überweise Moralität, die das Tiefste ergründen will, um das Nächste zu übersehn. — „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, daß wir die Schuld unsrer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Nothwendigkeit, Narren durch himmlische

Einwirkung, Schelme, Diebe und Verräther durch die Übermacht der Sphären, Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluß, und Alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß. Eine herrliche Ausflucht für den Liederlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen! Mein Vater ward mit meiner Mutter einig unter'm Drachenschwanz, und meine Nativität fiel unter ursa major; und so folgt denn, ich müsse rauh und verbuhlt sein. Ei was, ich wäre geworden, was ich bin, wenn auch der jungfräulichste Stern am Firmament auf meine Bastardisirung geblickt hätte." — Das ist ganz ohne Bitterkeit, selbst ohne Hohn; es ist der heitre Ausbruch eines mit sich selbst zufriedenen Gemüths. Und diese Harmonie ist auch äußerlich; die Königinnen lieben ihn und bringen sich aus Eifersucht um; Soldaten und Fürsten achten ihn; keine Spur von Reue regt sich in seinem kalten Herzen, keine mächtige Leidenschaft verwirrt es; er fällt zwar von der Hand seines Bruders, aber in einem ehrenwerthen Duell, und dieser gutmüthige Bruder versöhnt sich sofort mit ihm. Wie seine Rechnung mit dem Himmel steht, wissen wir nicht, der Himmel ist stumm. Sein letzter Gedanke ist ein guter und ohne Gewissensbiß. — Was ist auch ein Bösewicht mehr in diesem entsetzlichen Gewühl der Selbstsucht! Nur ein Bösewicht, der in seinem Frevel gegen Gott sich zu der Höhe erhebt, selbst von den Schurken mit Entsetzen geflohen zu werden, ist einer Tragödie werth. Dieser Held des Bösen ist Richard III.

Nur der Protestantismus hat ein historisches Drama, in welchem die Sittlichkeit selber in die Reihe der kämpfenden Mächte eintritt; der Katholicismus kennt es ebensowenig, als das Heidenthum, weil in beiden die wirkliche Person wie das Ideal ein Geschlossenes ist, und beides außereinander. Im Protestantismus ist die Idee in die Wirklichkeit versenkt und wird mit ihr und aus ihr; die sittlichen Beziehungen überleben die Macht des Bestehenden nicht. Wenn Voltaire, Calderon oder Alfieri historische Personen einführen, so ist das nur Costum; die Geschichte hat bei ihnen keine dialektische Kraft, wenigstens reicht diese nicht an die Ideen.

Das größte historische Drama, welches die neue Zeit hervorgebracht hat, ist der Cyklus von Tragödien aus dem Kampf der rothen und weißen Rose. Er verhält sich zu der Orestie des Äschylus ungefähr so, wie die neue Zeit zum Alterthum; dort eine verworrene

Helle, hier ein durchsichtiges Dunkel. Man hat mit Unrecht behauptet, daß es der Vorzug der antiken Tragödie sei, der Leidenschaft überall ein substantielles Interesse unterzulegen. Auch im modernen Drama schmiegt sich der Conflict der Leidenschaften an sittliche Ideen an. Gleich der Kampf zwischen Richard II. und Bolingbroke ist ein sittlicher; die sittlichen Ideen werden mit in den Strudel der Leidenschaften gezogen und von ihnen dialektisch zerarbeitet: das Recht des Königs und das Recht des Besitzers streiten mit einander. Allein in diesem Kampf der sittlichen Mächte wird die Sittlichkeit untergraben; das Recht wird zur Leidenschaft und geht über sich hinaus. Der König überschreitet sein Recht, und der Gekränkte muß zum Unrecht, zur Rebellion greifen; aus dem ersten Unrecht geht die Usurpation hervor; aber nun ist der Usurpator geheiligt durch die Würde des Besitzes, und die Edeln seines Landes stehn in sittlich gemüthlichen Verhältnissen zu ihm. Ihm selber bringt es noch keine Frucht, denn noch leben die stolzen Rebellen, denen er sein Recht verdankt, und er muß undankbar und ungerecht sein, um sicher leben zu können. Das eben ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären. Bei seinen Nachkommen scheint die ererbte Krone ein Recht zu sein, aber das abstracte Recht lebt fort in der Leidenschaft und dem Interesse; indem dieses nun hervortritt, reißen die neugeknüpften sittlichen Bande, bis endlich alles Recht und alles Ideelle überhaupt nur ein Schein ist, mit dem die bodenlose Selbstsucht ihr leeres, nichtiges Treiben umhüllt. Endlich tritt diese Ideenlosigkeit in das allgemeine Bewußtsein über, und nun verschmähen die Leidenschaften jede Maske; es ist kaum noch Ehrgeiz oder Herrschsucht, es ist abstracter Haß, denn jeder Einzelne hat eine Kränkung zu rächen. Mit schauderhaftem Hohn reicht Clifford dem sterbenden York das Tuch, das von dem Blut seines Kindes getränkt ist, um sich die Thränen abzuwischen. Es ist keiner in diesem wüsten Treiben, der rein wäre, als höchstens der Schwächliche und Ohnmächtige; und auch dieser wird wider seinen Willen in das weite Netz der Verbrechen verstrickt. Das letzte Band, das noch zu halten scheint, die Familienpietät, dient nur dazu, den Haß und die Blutgier anzuschüren; den Mord meines Bruders, wenn er von der feindlichen Partei ausgeführt ist, muß ich rächen; aber wenn er mir selber im Wege steht: je näher an Blut, desto näher dem Haß, denn desto näher berühren sich die Interessen. In diesem allgemeinen Mordgewühl erschlägt der Sohn sei-

nen Vater, ohne ihn zu erkennen, der Vater den Sohn; die ſanfte Stimme des Mitleids und der Liebe ſchweigt, und von dem Blut, das in Strömen fließt, wird Alles berauſcht; um den ſterbenden Feind ſind die Sieger geſchäftig, ihm noch ein Schmerzgeſchrei zu entlocken: „wie? nicht einen Fluch! dann ſtehts ſchlimm, wenn Clifford für ſeine Freunde keinen Fluch mehr hat.“ — Was bringt der Ehrgeiz? Sorgen ohne Ende, Heuchelei, Verdacht, Verrath, Verbrechen; was erzeugt die Blutrache? neue Unthaten, neuen Haß. Die Menſchen wiſſen es, aber die Leidenſchaften ſind mächtiger als ſelbſt der Trieb der Selbſterhaltung.

Es gehört eine furchtbare Vergangenheit dazu, einen Richard III. hervorzubringen; eine Anarchie, in welcher alle Momente des ſittlichen Bewußtſeins ſich entzweien; wo die Welt, in der Leidenſchaft particulärer Intereſſen befangen und aufgelöſt, endlich alle Idee des Rechts aufgiebt. Eine ſolche Zeit allein kann einen Menſchen hervorbringen, welcher die praktiſche Negation der Sittlichkeit auch im Bewußtſein vollzieht. Denn auch der abgefeimteſte Schurke beugt ſich noch ſchaudernd vor der Macht der Sittlichkeit; ſein Trotz und ſeine Verſtocktheit ſind unfreiwillige Huldigungen gegen ein Weſen, das er fürchtend verehrt. Indem ſie vor ihm zittern, glauben die Teufel an Gott.

Der Menſch hat eine höhere Gewalt als der Teufel, denn ſein Geſichtskreis iſt ein beſchränkter, und wenn er ſich ernſtlich verſtockt, ſieht er Gott nicht mehr, dem Lucifer nicht entfliehen kann. Die reine Ironie des Egoismus erhebt ſich über den Zwieſpalt des dämoniſchen Trotzes. Das ſtolze Bewußtſein eines fertigen Willens, der feſt iſt in ſeiner Kälte gegen den Schein, der den Muth hat, vor keiner Conſequenz zu beben, dieſes allein kann den entſchiedenen Bruch mit der objectiven Sittlichkeit wagen, wenn in ſeiner Natur jedes weibliche, empfindende Element erſtickt iſt. — Das ärgſte Thier kennt doch des Mitleids Regung. — „Ich kenne kein Mitleid, antwortet Richard, und bin daher kein Thier.“

Trotz ſeiner Ironie geht Richard urſprünglich von einem ſittlichen Intereſſe aus, der Familie. Wie einſeitig dieſe Idee iſt, ſie geht immer noch über den bloßen Egoismus hinaus. Auch dieſe Wildheit dient einem allgemeinen Intereſſe. Aber dieſes Intereſſe hat nur Beſtand, ſo lange es verzehren kann.

Nun aber ſind die Feinde des Hauſes vernichtet; was hat der

wagende Ehrgeiz erreicht, wenn er auf dem zweiten Platz stehn bleiben muß? Der Bruder ist nun König. — „So träum' ich also nur von Oberherrschaft, wie wer auf einem Vorgebirge steht, und späht ein fernes, gern erreichtes Ufer, und wünscht, sein Fuß käm' seinem Auge gleich; er schilt die See, die ihn von dorten trennt, ausschöpfen will er sie, den Weg zu bahnen; so wünsch' ich auch die Krone, so weit ab, und schelte so, was mich von ihr entfernt, und sag', ich will die Hindernisse tilgen, mir selber schmeichelnd mit Unmöglichkeiten. Mein Auge blickt, mein Herz wähnt allzu kühn, kann Hand und Kraft nicht ihnen gleich es thun." — „Gut, setzt, es giebt kein Königreich für Richard: was kann die Welt für Freude sonst verleihn? Ich such' in einer Schönen Schooß den Himmel, mit munterm Anputz schmück' ich meinen Leib, bezaubre holde Fraun mit Wort und Blick. O kläglicher Gedank' und minder glaublich, als tausend goldne Kronen zu erlangen! Schwor Liebe mich doch ab im Mutterschooß, und daß ihr sanft Gesetz für mich nicht gelte, bestach sie die gebrechliche Natur, an jedem Theil mich ungestalt zu schaffen. Und bin ich also wohl ein Mann zum Lieben? O schnöder Wahn, nur den Gedanken hegen! Ich habe keinen Bruder, gleiche keinem, und Liebe, die Graubärte göttlich nennen: sie wohn' in Menschen, die einander gleichen, und nicht in mir; ich bin ich selbst allein. Weil denn die Erde keine Lust mir beut, als herrschen, meistern, Andre unterjochen, die besser von Gestalt sind, wie ich selbst, so sei's mein Himmel, von der Krone träumen, und diese Welt für Hölle nur zu achten, bis auf dem mißgeschaffnen Rumpf mein Kopf umzirkelt ist mit einer goldnen Krone."

Es ist also wieder Neid, was diese große Seele feindlich gegen die sittlichen Verhältnisse der Menschheit treibt. Im Kriege war er ein Held, wild und grausam wie seine Zeit, nur mit entschlossener Energie, aber der Tapferste unter den Tapfern; im Kriege hatte er ein Banner, dem er treu war, und jeder Tag der Schlacht krönte seine Stirn mit einem neuen Lorbeer. Im Frieden hat seine Thätigkeit keinen Kampfpreis, und krank von dem Streben nach Macht und Ehre, durch das Übel der Zeit gelöst von allem sittlichen Glauben, wird er ein Böswicht. — „Die Wolken all, die unser Haus bedräun, sind in des Weltmeers tiefem Schooß begraben. Nun zieren unsre Stirnen Siegeskränze, die scharf'gen Waffen hängen als Trophä'n; aus rauhem Feldlärm werden muntre Feste. Der Krieg hat seine Stirn ent-

runzelt, und ſtatt zu reiten das geharn'ſchte Roß, und droh'nder Gegner Seele zu erſchrecken, hüpft er behend in einer Dame Zimmer nach üppigem Gefallen einer Laute. Doch ich, zu Poſſenſpielen nicht gemacht, noch um zu buhlen mit verliebten Spiegeln; ich, roh geprägt, entblößt von Liebesmajeſtät, vor leicht ſich drehnden Nymphen mich zu brüſten; ich, um dies ſchöne Ebenmaß verkürzt, von der Natur um Bildung falſch betrogen, entſtellt, verwahrloſt: ich nun, in dieſer ſchlaffen Friedenszeit, weiß keine Luſt, die Zeit mir zu vertreiben, als meinen Schatten in der Sonne ſpähn und meine eigne Mißgeſtalt erörtern; und darum, weil ich nicht als ein Verliebter kann kürzen dieſe fein beredten Tage, bin ich gewillt, ein Böſewicht zu werden, und feind den eitlen Freuden dieſer Tage."

In den neuen Verbrechen erſcheint Richard viel ſchlimmer, denn ſie ſind gegen ſein eigenes Haus gerichtet und werden durch die allgemeine Trunkenheit des Krieges nicht mehr beſchönigt. Aber die angeborne Unruhe, der die ſinnliche Luſt entzogen iſt, will einen Ausweg. Es iſt nicht bloß Ehrgeiz, was ihn von Verbrechen zu Verbrechen treibt; es iſt die unendliche Luſt, die in ihrer Halbheit ſich ſpreizende Menſchenwelt, welche er in ihrer Nichtigkeit erkannt hat, auch zu Nichts zu machen. Richard ſteht in ſeiner kalten Energie hoch über den Weſen, die ebenſowenig an das Gute glauben, in deren Seele aber ein unfruchtbarer Reſt von Bedenklichkeiten geblieben iſt, ein eitler Schatten von jenen ſittlichen Ideen, die Grenze der Ohnmacht oder Furcht. Dieſem unbeſtimmten Reſt von Empfindung ſetzt Richard unter der Maske derber, roher Redlichkeit den Cynismus des Spotts entgegen. Die dreiſt ausgeſprochene Zügelloſigkeit der Geſinnung hat das Eigenthümliche, daß man glaubt, ſie bleibe bei den Worten, weil man ſie unmöglich für Ernſt nehmen könne.

Es iſt die Freude eines Virtuoſen, mit dem Herzen der Menſchen ſpielen zu können, welche dieſem Böſewicht einen ſcheinbaren Adel verleiht. Seine Greuelthaten ſind der ausbrechende Hohn gegen ein verachtetes Geſchlecht, die Incarnation eines Unglaubens, der trotz ſeines bloß negativen Inhalts mit einem gewiſſen Enthuſiasmus verknüpft iſt: dem Geier gleich in den Wolken zu ſchweben, von dem Dunſtkreis der gemeinen ſittlichen Verwirrung unberührt. Die Idee der abſoluten Freiheit berauſcht den Geiſt. Der mitten in dem höhniſchen Spiel der Ironie dem leidenſchaftlichſten Haß abgerungene Sieg, dieſe Herrſchaft des kalten Entſchluſſes über den Schein moraliſchen

Wesens und gemüthlicher Beziehungen hat in sich selbst etwas Erhebendes, abgesehn von allem bestimmten Zweck. — „Ward je in dieser Laun' ein Weib gefreit? ward je in dieser Laun' ein Weib gewonnen? Wie? ich, der Mörder ihres Mannes und Vaters, in ihres Herzens Abscheu sie zu fangen, im Munde Flüche, Thränen in den Augen, der Zeuge ihres Hasses blutend da; Gott, ihr Gewissen, all dies wider mich, kein Freund, um mein Gesuch zu unterstützen, als Heuchlerblicke und der baare Teufel, und doch sie zu gewinnen! Alles gegen Nichts! — Mein Herzogthum für einen Bettlerpfennig, ich irrte mich in mir die ganze Zeit! So wahr ich lebe, kann ich's gleich nicht finden, sie find't, ich sei ein wunderhübscher Mann. Ich will auf einen Spiegel was verwenden, und ein Paar Dutzend Schneider unterhalten, um Trachten auszusinnen, die mir stehn. Da ich bei mir in Gunst gekommen bin, so will ich's auch mich etwas kosten lassen. Komm, holde Sonn', als Spiegel mir zu Statten, und zeige, wenn ich geh, mir meinen Schatten." — Kann es eine größere Ironie des Hasses geben, als sich selbst zu verachten, sich, den genialen Sieger über Alles, was Tugend und Recht genannt wird?

Allein aller Ehrgeiz muß ein Ziel haben. Sobald dieses Ziel, die Krone, erreicht ist, ist das eigentliche Leben des Ehrgeizes zu Ende. Weitere Greuel haben keinen positiven Zweck mehr, sie können nur noch erhalten; der Reiz der Leidenschaft hört auf, und jetzt, wo er Nichts mehr vor sich sieht, umfängt ihn das entsetzliche Gefühl seiner Einsamkeit; die Welt hat ihn durchschgut. Er hat keinen Trieb mehr, über den er die Leere seines Innern vergessen könnte, als den negativen der Sicherheit. Die Zukunft liegt wüst und trostlos vor ihm, von keiner Hoffnung, von keinem Glauben erleuchtet. Und nun tritt eine lang verborgene Wahrheit hervor: jene sittlichen Ideen sind nicht ganz gestorben. Woher kommt es, daß Buckingham, der treue Helfershelfer seiner bisherigen Verbrechen, bei dem beabsichtigten Mord des jungen Prinzen plötzlich scheu wird? Es ist ein Schritt weiter in den Greuelthaten, aber ist dieser Schritt so bedeutend? Buckingham muß Luft schöpfen; wäre es vielleicht möglich, daß er sich dennoch überzeugen ließe? Vielleicht; wir trauen dem ehrgeizigen Höfling nicht. Aber die Wirkung dieses Schrecks auf Richard ist unermeßlich; zum erstenmal muß er sich selbst vor einem verhärteten Böswicht scheuen, nur ganz verworfenes Gesindel hält noch mit ihm Schritt. Er fängt an, vor sich selbst zu schaudern. In dieser Stimmung trifft ihn der

entſetzliche Fluch der Mutter, der Fluch einer Sterbenden. Er ſucht ſich zu verſtocken, aber die alten Sarkasmen wollen nicht aus ſeinem Munde, und ihn, der nie einen Gewiſſensbiß geſpürt, überkommt ein fremdes, unheimliches Grauen. So löſt ſich das Geheimniß ſeines Innern, eine verlorne, ſchreckliche Vergangenheit taucht in den Geſpenſtern ſeiner Träume vor ihm auf; die Ironie hört auf, ihrer ſelbſt gewiß zu ſein, die Unruhe wird zur Wuth, zum Haß und zur Verſtocktheit, aber er behält die Energie, als Held zu ſterben.

Eine ſeltſame Leidenſchaft, dieſer Ehrgeiz! Der Dichter führt uns an das Sterbebett der Helden und Tyrannen; er öffnet uns die verſchloſſne Seele eines Heinrich IV., Wolſey, Wincheſter; Nichts als Unruhe, Furcht, Verdacht, Sorge und Gram, und dieſer unheimliche Bote einer fremden Welt, das Gewiſſen. Die Kirche weiß das Verhältniß zum Himmel zu ordnen, die Verſöhnung wird als Gnade vertheilt oder als Verdienſt. Durch irgend ein Wunder leuchtet dem Verbrecher die Entſetzlichkeit ſeiner Greuelthaten ein, er beichtet, büßt und empfängt die Abſolution. Der Proteſtantismus eröffnet eine größere Tiefe: iſt denn ſelbſt die Reue in der Macht des Willens? kann das Verbrechen der Seele nicht ſelbſt die Kraft des Gebets entziehn?

—„Beten kann ich nicht, iſt gleich die Neigung dringend wie der Wille: die ſtärkre Schuld beſiegt den ſtarken Vorſatz. Wie? wär' dieſe Hand auch um und um in Bruderblut getaucht, giebt es nicht Regen g'nug im milden Himmel, ſie weiß wie Schnee zu waſchen? Wozu dient die Gnad', als vor der Sünde Stirn zu treten? Und hat Gebet nicht die zwiefache Kraft, dem Falle vorzubeugen, und Verzeihung Gefallnen auszuwirken? Doch, o welch' eine Wendung des Gebets ziemt meinem Fall? Wird da verziehn, wo Miſſethat beſteht? Nun? was bleibt? Sehn, was die Reue kann. Was kann ſie nicht? Doch wenn man nicht bereuen kann, was kann ſie? O Seele, die, ſich frei zu machen ringend, noch mehr verſtrickt wird! Engel, helft! verſucht! beugt euch, ihr ſtarren Knie! geſtähltes Herz, ſei weich wie Sehnen neugeborner Kinder! Vielleicht wird Alles gut." — Es iſt vergebens; der Wille iſt nicht frei; das Herz gehorcht ihm nicht, und der Himmel iſt nicht im Stande, das Böſe zu überwältigen, denn er hat keinen unfehlbaren Vertreter auf Erden. —„Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen: Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen." — In den

Worten, auch in den Werken, liegt keine objective, keine Wunderwirkende Kraft; die Versöhnung liegt im Geist, und der Geist ist, was wir am wenigsten fassen, dessen wir am wenigsten mächtig sind.

Ebenso ist es mit der Versuchung. Die Leidenschaft strömt aus der Natur, aber die Natur ist dem Christen durchaus fremd und unerforschlich; eine unheimliche Gewalt, deren Quelle er nicht kennt, eben weil sie in ihm selbst ist. In dem Drama der katholischen Dichter wimmelt es von Leidenschaften, aber diese sind unmittelbar da, wir erleben sie nicht, wir denken uns nicht in sie hinein; die Geschichte der Versuchung ist eine äußerliche. Die finstre, unheimliche Nebelgestalt Macbeth's gehört dem Mittelalter an, aber der protestantische Dichter zieht die Äußerlichkeit der Sage in die Tiefen der Subjectivität; der Spuk und die Greuelthaten werden zu Phänomenen der innern Geschichte des Gemüths herabgesetzt. Die Versuchung, die Schuld und das Gewissen werden von der Reflexion begleitet und durch sie vermittelt. — „Seltsam! oft, uns in Elend zu verlocken, erzählen Wahrheit uns des Dunkels Schergen, verlocken uns durch schuldlos Spielwerk, uns dem tiefsten Abgrund zu verrathen." — „Die Anmahnung von jenseits der Natur kann schlimm nicht sein, denn sie giebt Wahrheit; wenn gut, warum befängt mich die Versuchung? deren entsetzlich Bild aufsträubt mein Haar, so daß mein festes Herz ganz unnatürlich an meine Rippen schlägt." — „Erlebte Greuel sind schwächer als das Grau'n der Einbildung. Mein Traum, daß Mord nur noch ein Hirngespinnst, erschüttert meine schwache Menschheit so, daß jede Lebenskraft in Ahnung schwindet, und Nichts ist, als was nicht ist." — Macbeth kann die dämonische Stimme des Ehrgeizes weder bezwingen, noch zu seiner eignen machen; mit Entsetzen sieht er in seinem Innern eine Gewalt auftauchen, die ihm innerlich fremd ist, die er als eine übernatürliche fürchtet, und doch mit geheimer Lust durchdenkt. — „Wär's abgethan, so wie's gethan ist, dann wär's gut, man thät' es eilig; wenn der Meuchelmord aussperren könnt' aus seinem Netz die Folgen, und nur Gelingen aus der Tiefe zöge, daß mit dem Stoß, einmal für immer, Alles sich abgeschlossen hätte — hier, nur hier, auf dieser Schülerbank der Gegenwart, so setzt' ich weg mich übers künft'ge Leben. Doch immer wird bei solcher That uns schon Vergeltung hier: daß, wie wir ihn gegeben, den blut'gen Unterricht, er, kaum gelernt, zurückschlägt, zu bestrafen den Erfinder. Dies Recht, mit un-

abweislich fester Hand, setzt unsern selbstgemischten, gift'gen Kelch an unsre eignen Lippen." — Das Recht ist der Wirklichkeit immanent; die Leidenschaft trägt es in sich selbst geschrieben, sie ist mit seinem Gepräge bezeichnet, und doch sträubt sie sich, doch kämpft sie gegen seinen wohlthätigen Zügel. Es ist ein angstvolles Bewußtsein der innern Entzweiung, das die Seele abschütteln muß; Macbeth glaubt, die Wirklichkeit des Verbrechens werde den bösen Traum desselben verscheuchen. Gewissen und Leidenschaft wirken als ungeistige, natürliche, dämonische Mächte. Er schwankt und berechnet. — „Ich fürchte dein Gemüth; es ist zu voll von Milch der Menschenliebe, das Nächste zu erfassen. Groß möcht'st du sein, bist ohne Ehrgeiz nicht; doch fehlt die Bosheit, die ihn begleiten muß. Du möchtest falsch nicht spielen, und unrecht doch gewinnen; möchtest gern das haben, was dir zuruft: dies mußt du thun, wenn du es haben willst! und was du mehr dich scheust zu thun, als daß du ungethan es wünschest." — Der auf dieser Mitte schwankende Wille wird durch einen Hauch bestimmt. Macbeth schwärmt sich in seine Vorstellung hinein, das Entsetzen vor dem Bild des Mordes führt ihn, wie eine äußerliche, ungeistige Gewalt, zum Morde, er vollbringt ihn in einem geistigen Rausch. Wie er es gethan, verfällt er in dumpfe Gedankenlosigkeit; seine ganze Natur, von der Gluth des Fiebers verlassen, ist Ein unheimlicher, kalter Schauder geworden. — „Der Eine lacht' im Schlaf, und Mord! schrie Einer, daß sie einander weckten; ich stand und hört' es . . behorchend ihre Angst konnt' ich nicht sagen Amen, als Jener sprach: Gott sei uns gnädig!" — Denkt nicht so tief darüber. — „Doch warum konnt' ich nicht Amen sprechen? (Der Katholik könnte es, wie wir später bei Calderon sehen werden.) War mir doch die Gnad' am meisten noth, und Amen stockte mir in der Kehle. — Stets rief es: Schlaft nicht mehr! durch's ganze Haus; Glamis mordet den Schlaf! und drum wird Cawdor nicht schlafen mehr, Macbeth nicht schlafen mehr." — O schwache Willenskraft! entgegnet seine entschlossene Gemahlin; Schlafende und Todte sind Bilder nur; der Kindheit Aug' allein scheut den gemalten Teufel. — Diese Bilder sind aber in der Seele, und brüten dort unheimlich fort; sie treiben später die Schlafende rastlos umher, indem sie in vergeblicher Anstrengung sich abquält, das Blut des Mordes, dieses bloße Bild der Seele, von ihren Händen abzuwaschen.

Die ſchlimmſte Qual iſt nun die Nothwendigkeit, ein geſammeltes Äußere zu zeigen bei der innern Zerrüttung. Und nun das Ziel! Die Krone iſt erreicht, aber ſie ſoll bei ſeinem Geſchlecht nicht bleiben. — „Hab ich deshalb mein Herz befleckt, und mein unſterblich Kleinod dem Erbfeind aller Menſchen preisgegeben!“ — Die Unruhe des Ehrgeizes hat mit dem erreichten Ziel nur eine andre Geſtalt angenommen; ſie zeigt jetzt das bleiche Antlitz der Furcht, des Verdachtes, der Sorge. — „Was biſt du ſo allein, und wählſt nur trübe Bilder zu Gefährten? Gedanken hegend, die doch todt ſein ſollten, wie jen', an die ſie denken. Was unheilbar, vergeſſen ſei's. Geſchehn iſt, was geſchehn.“ — Eine vergebliche Mahnung! — „Ehe ſoll der Dinge Bau zertrümmern, die beiden Welten ſchaudern, eh' wir länger in Angſt verzehren unſer Mahl, und ſchlafen in der Bedrängniß ſolcher grauſen Träume, die uns allnächtlich ſchütteln. Lieber bei dem Todten ſein, den, Friede uns zu ſchaffen (der Ehrgeiz iſt eine Krankheit), zum Frieden wir geſandt, als auf der Folter der Seel' in ruheloſer Qual zu zucken.“ — Aber mit Einer That iſt es noch nicht abgemacht; der Schuldige muß ſein Gewiſſen noch weiter beladen, um Sicherheit zu erlangen. „Sündenentſproſſene Werke erlangen nur durch Sünden Kraft.“

Dies iſt nun das einzige Bild, das ſeine Seele füllt; zwar iſt das Geſpenſt des Mordes tief in das geheimſte Innere zurückgedrängt, aber die Angſt durchbricht mit Einem Male die eiſerne Maske ſeines Antlitzes, und tritt blutig aus ihm heraus; es wird ihm gegenſtändlich, und die Maske fällt. — „Blut ward auch ſonſt vergoſſen, ſchon vor Alters, eh menſchlich Recht den Staat verklärte; ja, auch ſeitdem geſchah ſo mancher Mord: da war's Gebrauch, daß, war das Hirn heraus, der Mann auch ſtarb, und damit gut. Doch heut zu Tage ſtehn ſie wieder auf, mit zwanzig Todeswunden an den Köpfen, und ſtoßen uns von unſern Stühlen: das iſt wohl ſeltſamer noch, als ſolch ein Mord. — Ihr entfremdet mich meinem eigenen Selbſt, bedenk' ich, daß ihr anſchaut Geſichte ſolcher Art, und doch die Röthe eurer Wangen bleibt, wenn Schreck die meinen bleicht.“ — Aber der proteſtantiſche Dichter bleibt bei dem Schrecken dieſer Selbſtentfremdung nicht ſtehn; er wendet ſich nicht zur Flucht vor den Geſpenſtern, er reflectirt: „Daß ſelbſtgeſchaffnes Graun mich quält, iſt Furcht des Neulings, dem die Übung fehlt.“ Und dieſe

Reflexion verscheucht die Gespenster, die nur in der Dämmerung der Furcht erscheinen.

Er wagt nun, das Grauen anzublicken, und macht sich mit ihm vertraut. Es giebt keine Rückkehr mehr für ihn, und es überkommt ihn die Sicherheit der Verzweiflung, die nichts Substantielles mehr zu verlieren hat, und daher nichts mehr zu fürchten glaubt. — „Ich bin einmal so tief in Blut gestiegen, daß, wollt' ich nun im Waten stille stehn, Rückkehr so schwierig wär', als durch zu gehn. Seltsames glüht im Kopf, es will zur Hand, und muß gethan sein, eh noch recht erkannt. Nie wird der flücht'ge Vorsatz eingeholt, geht nicht die That gleich mit. Von Stund' an nun sei immer meines Herzens Erstling auch Erstling der Hand." — Der Trotz treibt ihn in neue Verbrechen; sein Bruch mit der Sittlichkeit verwandelt sich in Haß gegen sie. Der freche Blick des verhärteten Verbrechers scheucht die Schreckbilder hinweg, sein Gewissen verstummt, und es ist nur noch eine dumpfe, unbestimmte Empfindung geblieben. Aber müde ist er bis zum Tod; sein Inneres ist ein wüstes Schlachtfeld der gefallenen sittlichen Gedanken. — „Ich lebte lang genug; mein Lebensweg gerieth in's dürre, in's verwelkte Laub, und was das hohe Alter soll begleiten: Gehorsam, Liebe, Ehre, Freundestrost, danach darf ich nicht aussehn; doch, statt dessen Flüche, nicht laut, doch tief, Munddienst und Hauch, was gern das arme Herz mir weigern möchte, und wagt's nicht." — Die Anstifterin seines Verbrechens, die kühne, stolze Frau, deren kalter Blick sich einst mit Verachtung von seinen Gewissensbissen abgewandt, wird jetzt selber von den Gespenstern heimgesucht; es ist nicht Reue, es ist nur eine entsetzliche Unruhe der Phantasie. — „Heil sie davon, ruft Macbeth dem Arzt zu. Kannst du nichts ersinnen für ein krank Gemüth? tief wurzelnd Leid aus dem Gedächtniß reuten? Die Qualen löschen, die in's Hirn geschrieben? und mit Vergessens süßem Gegengift die Brust entled'gen jener giftgen Last, die schwer das Herz bedrückt? — Wirf deine Kunst den Hunden vor! ich mag sie nicht." — Die Krankheit liegt im Geist, sie ist nicht objectiv, und doch ist sie etwas Fremdes. Der Geist ist sich selber unheimlich. Das Absolute spiegelt sich in keiner Form in ihm, keine Warnungsstimme, keine Drohung hallt vom Himmel herab; die Seele verfällt keinem äußern Richterspruch, sie geht in sich selber unter, mit dem Schmerz verzehrt sich auch ihr geistiger Inhalt in seiner eignen Negativität. „Verloren hab' ich fast den Sinn

der Furcht. Es gab 'ne Zeit, wo kalter Schau'r mich faßte, wenn der Nachtvogel ſchrie; das ganze Haupthaar bei einer ſchrecklichen Geſchicht' empor ſich richtete, als wäre Leben drin. Ich habe mit dem Graun zu Nacht geſpeiſt; Entſetzen, meines Mordſinns Hausgenoß, ſchreckt nun mich nimmermehr." — Selbſt der Tod der Gefährtin, des einzigen Weſens, das ihn liebte, gegen das er ſich ausſprechen konnte, erſchüttert ihn nicht mehr; die Liebe unter Verbrechern iſt bitter wie das Verbrechen ſelbſt; ſein abgeſtumpftes Gemüth hat nicht mehr die Fähigkeit des Schmerzes. — „Sie hätte ſpäter ſterben können; es hätte die Zeit ſich für ein ſolches Wort gefunden." — „Morgen, und morgen, und dann wieder morgen, kriecht ſo mit kleinem Schritt von Tag zu Tag, zur letzten Sylb' auf unſerm Lebensblatt, und alle unſre Geſtern führten Narr'n den Pfad des ſtäub'gen Tod's. — Leben iſt nur ein wandelnd Schattenbild; ein armer Komödiant, der ſpreizt und knirſcht ſein Ständchen auf der Bühn', und dann nicht mehr vernommen wird; ein Märchen iſt's, erzählt von einem Dummkopf, voller Klang und Wuth, das nichts bedeutet." — Er glaubt ſich in dieſem Stumpfſinn feſt, und wenn auch ohne Hoffnung und ohne Genuß, doch unerſchütterlich. Aber auch in dieſem letzten Stolz wird er gedemüthigt. Geheimnißvolle Orakelſprüche hatten ihn der Unbeſiegbarkeit verſichert; ſobald er die Gewißheit hat, von ihnen betrogen zu ſein, geht ihm die Entſchloſſenheit aus, es bleibt die grimme Verzweiflung, die ihn endlich wenigſtens zum Tod eines Soldaten führt.

Die Flamme des Ehrgeizes hat ſich verzehrt, gekommen iſt das Reich der Gewöhnlichkeit. Das Gemeine, das geſtern war, und heute wiederkehrt, breitet ſich ſegnend über die Erde. — —

Es liegt in der Leidenſchaft eine unendliche Kraft, die über alles Intereſſe hinausgeht: ihr Gegenſatz gegen das Beſtehende in der Welt der Natur wie in der des Geiſtes. Dieſer Gegenſatz in ſeiner reinſten Form iſt der Haß. Der Haß richtet ſich gegen das Böſe, und geht alſo vom Gefühl des Guten aus; er iſt aber ſelbſt das Böſe, denn er hat ſeine Luſt am Negativen. Er erzeugt ſich mehr in einer ſelbſt ruchloſen Seele, als in der Unſchuld, die verletzt wird. Der Haß iſt ein auf Erden umirrendes Geſpenſt der Vergangenheit. Die höchſte Virtuoſität des Haſſes iſt in Margarethe und Shylok dargeſtellt. Keine Tragödie kennt ein ſo erhabenes Pathos, als jene entſetzliche Scene, in der drei Königinnen, die Traumbilder ehema-

liger Größe, ſich zuſammenſetzen, nicht um zu conſpiriren, ſondern nur, zu haſſen. Sie haſſen ſich gegenſeitig, aber das gemeinſame Elend ſchlingt ein Band um ihre verödete Seele. — „O du haſt prophezeit, es käm' die Zeit, wo ich herbei dich wünſcht', um mit zu fluchen.“ — „Da nannt' ich dich ein Scheinbild meines Glücks, da nannt' ich dich gemalte Königin, die Vorſtellung nur deſſen, was ich war, ein ſchmeichelnd Inhaltsblatt zu granſem Schauſpiel, ſo hoch erhoben, tief geſtürzt zu werden, zwei holder Knaben bloß geäffte Mutter; ein Traum deß, was du warſt; ein bunt Panier, zum Ziel geſtellt für jeden drohnden Schuß; ein Hauch; Königin zum Spaß, die Bühne nur zu füllen. Wo iſt dein Gatte nun? wo deine Brüder? wo deine beiden Söhne? was noch freut dich? wer kniet und ſagt nun: Heil der Königin! wo ſind die Pärs, die ſchmeichelnd ſich dir bückten? wo die gedrängten Haufen, die dir folgten? Geh all dies durch, und ſieh, was jetzt du biſt: ſtatt glücklich Eheweib, höchſt bedrängte Mutter; ſtatt frohe Mutter, jammernd bei dem Namen; ſtatt angefleht, demüthig Flehende; ſtatt Königin, mit Noth gekrönte Sclavin; ſtatt daß du mich verhöhnſt, verhöhnt von mir; ſtatt allgefürchtet, Einen fürchtend nun; ſtatt allgebietend, nun gehorcht von Keinem. So hat des Rechtes Lauf ſich umgewälzt, und dich der Zeit zum rechten Raub gelaſſen; nur der Gedanke blieb dir, was du warſt, auf daß dich's mehr noch foltre, was du biſt. Du maßteſt meinen Platz dir an, und fällt nicht meiner Leiden richtig Maß dir zu? Halb trägt dein ſtolzer Nacken nun mein Ich, und hier entzieh' ich ihm das müde Haupt, und laſſe deſſen Bürde ganz auf dir.“ — „O du in Flüchen wohl Erfahrne, weile, und lehre mich, zu fluchen meinen Feinden!“ — „Verſag' dir Nachts den Schlaf und faſte Tags; vergleiche todtes Glück lebend'gem Weh; dies überdenken, wird dich fluchen lehren.“ — So wird auch die reine Negativität des Haſſes durch den Realismus der Dichtung objectiv.

Wenn ſich in Margarethe die geſammte Liebloſigkeit einer verderbten Zeit zu der einzigen Idee des Fluchs zuſammendrängt, ſo iſt Shylok der Typus eines Volks, das aus einer Jahrtauſende währenden Geſchichte als Einheit ſeines Weſens nur Ein Gefühl bewahrt hat: den Haß gegen alle andre Völker, denn alle haben es verfolgt und geknechtet. Das Jüdiſche Volk hat ſeine Realität verloren; ſein Glaube, ſein ſubſtantielles Leben, iſt eine Abſtraction. Der Traum von der Herrlichkeit Jehovahs und ſeines Volks, von der Vergangen-

heit und Zukunft deſſelben, iſt die Romantik des Egoismus, der aus jenen ideellen Motiven nur die Berechtigung des Haſſes ſchöpft, und des verſteckten Krieges gegen alle Welt. Mit dieſem Traum einer rechtlichen Begründung ſeiner Bosheit findet Shylok ſein ideales Weſen ab, und ergeht ſich nun mit Virtuoſität in allen Schlichen des Gewinns, der ſein eigentlicher Gott iſt. Das gekränkte Intereſſe, welches zuerſt ſeinen Haß gegen Antonio entzündet, übertüncht ſich mit der Farbe des heiligen Zornes. — „Ich haſſ' ihn, weil er von den Chriſten iſt, doch mehr noch, weil er aus gemeiner Einfalt umſonſt Geld ausleiht und den Preis der Zinſen uns herunterbringt. Er haßt mein heilig Volk, und ſchilt ſelbſt da, wo alle Kaufmannſchaft zuſammenkommt, mich, mein Geſchäft und rechtlichen Gewinn, den er nur Wucher nennt. Verflucht mein Stamm, wenn ich ihm je vergebe!" — Er weiß dieſes Recht ſehr wohl aus den Patriarchen zu begründen; der Chriſt kann ihm nur allgemeine Redensarten entgegenſetzen. Auch der Teufel kann ſich auf die Schrift berufen. — Dieſer Haß des Egoismus iſt in ſeiner Äußerung ebenſo gemein, wie in ſeinen Motiven; ſei es, daß er ſchmeichelnd betrügt, mit halb unterdrücktem Knurren, ſei es, daß er triumphirt. — „Viel und oftmals habt ihr auf dem Rialto mich geſchmäht um meine Gelder und um meine Zinſen; ſtets trug ich's mit geduld'gem Achſelzucken, denn dulden iſt das Erbtheil unſers Stamms. Gut denn, nun zeigt es ſich, daß ihr mich braucht. Wie ſollt' ich ſprechen nun? ſoll ich mich bücken, und in eines Schuldners Ton, demüthig wispernd, mit verhaltnem Odem ſo ſprechen: Schöner Herr, am letzten Mittwoch ſpiet ihr mich an; ihr tratet mich den Tag; für dieſe Höflichkeiten will ich euch die und die Gelder leihn." — Dieſe trotzige Demuth iſt gemein; aber iſt die Chriſtenwelt, darum, weil ſie die ſtärkere iſt, und deshalb einen gewiſſen Anſtand behaupten kann, edler? Shakſpeare ſchreibt in einer Zeit, die noch nicht zum Gefühl der Menſchenrechte gekommen war; der Jude iſt ihr ein Vieh, rechtlos und dem Gelüſt jedes chriſtlichen Gauners preisgegeben. Man raubt ihm ſeine Tochter, man ſtiehlt ihm ſein Geld, und ſtößt ihn dann mit Füßen fort. Er iſt der Hanswurſt des Stücks und ſein Fall ſoll nur Gelächter erregen. Aber die Tiefe des proteſtantiſchen Dichters, der ſich auch in den Gegenſatz ſeines geiſtigen Ideenkreiſes verſenken muß, bringt in der burlesken Figur die tragiſche Idee zur Anſchauung, die auch in dem wilden, blutigen Humor des Haſſes etwas Gewaltiges und Ergrei-

fendes hat. — „„Ich bin ſicher, wenn der Schein verfällt, ſo wirſt du ſein Fleiſch nicht nehmen: wozu wär' es gut!"" — „Fiſche mit zu ködern. Sättigt es ſonſt Niemanden, ſo ſättigt es doch meine Rache. Er hat mich beſchimpft, mir 'ne halbe Million gehindert, mein Volk geſchmäht, meinen Handel gekreuzt. Und was hat er für Grund? Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmaßen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenſchaften? Mit derſelben Speiſe genährt, mit denſelben Waffen verletzt, denſelben Krankheiten unterworfen, mit denſelben Mitteln geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer, als ein Chriſt? Wenn ihr uns ſtecht, bluten wir nicht? wenn ihr uns vergiftet, ſterben wir nicht? und wenn ihr uns beleidigt, ſollen wir uns nicht rächen? Sind wir euch in allen Dingen ähnlich, ſo wollen wir's euch auch darin gleichthun. Wenn ein Jude einen Chriſten beleidigt, was iſt ſeine Demuth? Rache. Wenn ein Chriſt einen Juden beleidigt, was muß ſeine Geduld ſein nach chriſtlichem Vorbild? Rache. Die Bosheit, die ihr mich lehrt, die will ich ausüben, und es muß ſchlimm hergehen, oder ich will es meinen Meiſtern zuvorthun."" — Die Zähigkeit des abſtracten Haſſes entſpricht der Zähigkeit der Rechtsbeſtimmungen, die vom wirklichen Leben abgelöſt ſind. Jehovah's Geſetz war das Vorbild des poſitiven Geſetzes, das in ſeiner geiſtloſen Willkührlichkeit durch die gegenſeitige Furcht die Feſtigkeit ertrotzt hat, die ſonſt nur phyſiſcher Nothwendigkeit zukommt. Der Jude iſt im natürlichen Bunde mit dem formellen Geſetz, an deſſen Einſeitigkeit ein beſchränktes Herz am eifrigſten feſthält. Vergebens ſucht man die Liebloſigkeit des Poſitiven durch die Vernunft, die über dem Geſetz ſteht, zu rühren. Die Gnade, das Recht des Chriſtenthums, iſt an ſich ohne ſittlichen Inhalt; ihre nur formelle Tendenz hebt das eiſerne Syſtem der Geſetzlichkeit nicht auf. So ſchön Porcia's Darſtellung der Gnade ſein mag, ſie befriedigt das ſittliche Gefühl nicht, das nach etwas Beſtimmterm verlangt. — „Die Gnade weiß von keinem Zwang; ſie träufelt, wie des Himmels milder Regen, zur Erde unter ihr, zwiefach geſegnet: ſie ſegnet den, der giebt, und den, der nimmt. Sie iſt ein Attribut der Gottheit ſelbſt, und irdiſche Macht kommt göttlicher am nächſten, wenn Gnade bei dem Recht ſteht. Darum, Jude, ſuchſt du um Recht ſchon an, erwäge dies, daß nach dem Lauf des Rechtes unſer keiner zum Helle käm'; wir beten all um Gnade, und dies Gebet muß uns der Gnade Thaten auch üben lehren."" — Chriſtlich, aber nicht ſittlich.

Das Chriſtenthum hat das jüdiſche Geſetz nicht widerlegt, weil ſeine Liebe Willkühr war, und weil die Idee der Gnade das menſchliche Recht beleidigt. — „Meine Thaten auf meinen Kopf! ich fordre das Geſetz!“ — Aber das Geſetz erweiſt ſich als ein Schein, der ſeine Unwahrheit herauskehren muß, ſobald ein beſtimmter Wille ſich ſeiner bemächtigt, denn man kann den Unſinn der bloßen Formel durch Spitzfindigkeiten überbieten und dadurch aufheben, im Guten wie im Schlimmen. Die Löſung iſt ſo unſittlich wie der Streit.

Bei einer gemeinen Seele kann der Haß nur ein äußerliches Schickſal herbeiführen; einen edlen Menſchen reibt er in ſich ſelber auf. Nicht die Kränkungen des Egoismus, ſondern die des Stolzes rufen in einer wohlgeſchaffnen Seele dieſe Leidenſchaft hervor, die eigentlich dem ſchönen Organismus widerſpricht. Der Stolz bezieht ſich nicht auf ein äußeres Object; er iſt daher ohne Neid, und geht von dem — illuſoriſchen oder begründeten — Gefühl der eigenen Würdigkeit aus, die, in ſich vollendet, nur anerkannt oder beleidigt, aber nicht vermehrt oder vermindert werden kann.

Coriolan, der jugendliche Held, gleichgültig wofür und gegen wen er kämpft, wenn es nur Helden ſind, und wenn nur das Schlachtgewühl das volle Spiel ſeiner Kräfte verſtattet, ſchwelgt in dem Bewußtſein einer gründlichen Verachtung der unbedeutenden Welt, die ſich unter ſeinen Füßen herumſtößt. Zunächſt iſt es die Zuverſicht der eigenen Stärke, die ihn jeden Bund mit dem Schlechten verſchmähn läßt. Aber der hiſtoriſche Menſch kann ſich von den geſchichtlichen Schöpfungen des Geiſtes nicht losmachen. Coriolan iſt Patricier, und der Stolz, der ſich am Liebſten an eine zufällige, objective Beſtimmtheit heftet, an eine Gabe des Glücks, knüpft ſich hier an ſeinen Stand. Der Adel iſt ſeine fixe Idee, er entäußert ſeine Eigenheit an eine Fiction, die ihn endlich, ſobald die Wirklichkeit ſich als das Gegentheil ſeiner Vorſtellung ausweiſt, aus der Einheit ſeines Weſens herausſchreckt. Während er ſonſt den Kampf um des Kampfes willen ſuchte, iſt er ihm jetzt Mittel zum Zweck: er will Rache. So von einer Vorſtellung abhängig, ſieht er ſich genöthigt, ſeinem Weſen zu entſagen, ſich zu demüthigen, zu berechnen, ſein Betragen nicht mehr den natürlichen ſtolzen Gang fließen zu laſſen, ſondern es zu leiten. So übt er in der Fremde, was er zu Hauſe um beſſern Preis verſchmäht. Denn er iſt nicht mehr ſelbſt Zweck ſeines Handelns, ſondern ein entäußertes Gefühl iſt es; er hat eine Reli-

gion, er ist ein Sklave geworden. — Der sklavische Dienst seines Geistes bricht endlich an der Macht des zurückgedrängten Gemüths. Aber die äußere Knechtschaft bleibt, und zeigt der Sklave einer Vorstellung nur Eine Seite des Herzens, die von derselben nicht beherrscht wird, so ist er seinem Schicksal verfallen. Der Trotz der Rache bricht an seinem Herzen, das Herz gehörte ihr nicht ganz, und so geht er unter.

Ähnlich dem Adel, sondert sich der edle Sinn überhaupt, der Hochmuth der Gebildeten und Gefühlvollen, künstlich von der Masse und schämt sich derselben. Allerdigs ist die Masse das Werthlose, das an sich nicht zählt, aber sie gehört mit ihrer Bewegung zur Bestimmtheit des Edlen selbst, und wenn er sich von ihr lösen will, so muß er mit seinem eignen Wesen brechen. Es ist ein gefährliches Spiel, diese Koketterie mit der eignen Größe. —

Man pflegt Shakspeare, indem man ihm in der eigentlich männlichen Kraft den Preis zuerkennt, das Verständniß der sanften Regungen des Herzens abzusprechen, und in seinen weiblichen Charakteren diese kühne Ursprünglichkeit zu vermissen, die im übrigen seine Gemälde der Leidenschaften auszeichnet. —Wenn man seinen Romeo, Antonius, Was ihr wollt, und andere genauer erwägt, sollte man dagegen fast zweifelhaft werden, ob selbst Göthe, dieser große Dichter der Liebe, darin mit ihm zu wetteifern vermöchte. Die antike Grazie, welche bei Göthe auch selbst die Leidenschaft in das Gesetz der Schönheit und des Maaßes zwingt, fehlt dem Dichter, der einer Zeit der geistigen Wiedergeburt angehört, einer Zeit, die nicht nach dem Frieden der Schönheit strebte, die heroisch genug war, an seine eignen Heiligthümer die Dialektik des Geistes zu bringen. Die Liebe als ein Räthsel des Herzens ist mit einer Tiefe aufgefaßt, die der „classischen Dichtung" fremd ist.

Die Liebe ist wie alle Leidenschaft ein Fremdes im eignen Selbst. Sie entsteht unmerklich und unbewußt, oft auf die natürlichste Art, und plötzlich ist sie die Beherrscherin der Seele. Was kann einfacher sein, als das Verhältniß, durch welches Desdemona's Liebe zu Othello begründet wird? Es ist das Interesse an seinen Heldenthaten und seinen wunderbaren Schicksalen. Und das ist das Geheimniß, welches die Verschiedenheit des Alters, der Farbe, die Abneigung des Vaters, das Gerede der Welt verachten läßt, und die Jungfrau als ein hingebendes Weib in die Arme des wilden Afrikaners giebt. —

Auf eine mehr wunderbare, geheimnißvolle Weiſe ergreift in Was ihr wollt die Liebe alle Herzen, verwirrt Stände, Geſchlechter, und bringt die ſeltſamſten Abenteuer hervor. Von einem Widerſtand gegen dieſen Zauber iſt keine Rede. — Ebenſo iſt es mit der Freundſchaft; die dämoniſche Gabe der Anziehung waltet auch hier; auch hier macht die Liebe den ſtärkſten Mann zum willenloſen Sklaven eines ſchönen Jünglings. So das eigenthümliche Verhältniß Antonio's zu Sebaſtian. — Die Liebe ſetzt über die Rückſichten der Reflexion hinweg, auch die ſelbſtſüchtigſten Gemüther — man denke an Regan und Goneril —, aber es läßt ſich nicht ſagen, daß ſie die Seele veredelt. Auch ſelbſt die hingebende Demuth der Liebe hat etwas Bedenkliches. — „So wie ich ſind alle Liebenden, unſtät und launenhaft in jeder Regung, das ſtete Bild des Weſens ausgenommen, das ganz geliebt wird." — Wie reizend iſt der Kampf der Leidenſchaft für den vermeintlichen Jüngling in der ſchönen Olivia. Je ärger ein liebendes Herz gemißhandelt wird, je unterwürfiger liebt es. — „Verſchämte Lieb', ach ſie verräth ſich ſchnell wie Blutſchuld." — Die Leidenſchaft der Liebe iſt nur ſchön, wenn ſie an einer verſchämten Natur ihre Gewalt ausübt. — Das Eigenthümliche dieſes fieberhaften Zuſtandes iſt dieſes, daß, wie im Rauſch, man glaubt, vollkommner zu ſein, als alle Kinder Eva's. — O wüßteſt du, Corinnus, wie ich liebe! — Zum Theil errath' ich's, denn einſt liebt' ich auch. — Nein Freund, alt wie du biſt, erräthſt du's nicht, warſt du auch jung ein ſo getreuer Schäfer, als je auf's mitternächtge Kiſſen ſeufzte. Allein, wenn deine Liebe meiner glich, — zwar, glaub' ich, keiner liebte jemals ſo, — zu wieviel höchlich ungereimten Dingen hat deine Leidenſchaft dich hingeriſſen? — Zu tauſenden, die ich vergeſſen habe. — O dann haſt du ſo herzlich nie geliebt! Entſinnſt du dich der kleinſten Thorheit nicht, in welche dich die Liebe je geſtürzt, ſo haſt du nie geliebt; und haſt du nicht geſeſſen, wie ich jetzt, den Hörer mit der Liebſten Preis ermüdend, ſo haſt du nicht geliebt! und brachſt du nicht von der Geſellſchaft los, mit eins, wie jetzt die Leidenſchaft mich heißt, ſo haſt du nicht geliebt. — Roſalinde und der Narr belauſchen hinter einem Gebüſch dieſes Geſpräch. — Ach, armer Schäfer! deine Wunde ſuchend, hab' ich durch ſchlimmes Glück die meine funden. — Und ich meine. Ich erinnre mich, da ich verliebt war, daß ich meinen Degen an einem Stein zerſtieß, und hieß ihn das dafür hinnehmen, daß er ſich unterſtände, Nach.s zu Hannchen Freundlich zu kommen;

und ich erinnre mich, wie ich ihr Waſchholz küßte, und die Euter der Kuh, die ihre artigen Patſchhändchen gemolken hatten. Ich erinnere mich, wie ich mit einer Erbſenſchote ſchön that, als wenn ſie es wäre, und ich nahm zwei Erbſen, gab ſie ihr wieder, und ſagte mit weinenden Thränen: trage ſie um meinetwillen. Wir treuen Liebenden kommen oft auf ſeltſame Sprünge: wie Alles von Natur ſterblich iſt, ſo ſtirbt auch alle verliebte Natur in der Narrheit ab. — Das iſt derſelbe Schelm, der den Katechismus der Ehre ſo gut im Kopf hat, daß er die ſieben Punkte vorwärts und rückwärts geläufig herzählen kann. Das Ausſehn der Leidenſchaft wird im Humor des Clown ein andres, das Weſen bleibt daſſelbe. Seht dieſe ſchmucke Bauerdirne, Phöbe, die ihren ſentimentalen Liebhaber ebenſo quält und am Narrenſeil herumführt, wie eine Coquette des Salons, wie plötzlich die Liebe ihr Weſen in Demuth und Gehorſam umwendet! aber wer liebt, muß leiden; es wird ihr mit demſelben Hohn begegnet, den ſie früher gegen den armen Schäfer anwandte. — O Schäfer, nun wird mir dein Spruch klar: wer liebte je, und nicht beim erſten Blick?.. die Zeit war, da ich dich gehaßt: es iſt auch jetzt nicht ſo, daß ich dich liebte; doch weil du kannſt ſo gut von Liebe ſprechen, ſo duld' ich deinen Umgang, der mir ſonſt verdrießlich war, und bitt' um Dienſte dich. Allein erwarte keinen andern Lohn, als deine eigne Freude, mir zu dienen. — So heilig und ſo groß iſt meine Liebe, und ich in ſolcher Dürftigkeit an Gunſt, daß ich es für ein reiches Theil muß halten, die Ähren nur dem Manne nachzuleſen, dem volle Ernte ward. Verliert nur dann und wann ein flüchtig Lächeln: davon will ich leben. — Lieben heißt, aus Seufzern ganz beſtehn und Thränen; es heißt, aus Treue ganz beſtehn und Eifer; es heißt, aus nichts beſtehn als Phantaſie, aus nichts als Leidenſchaft, aus nichts als Wünſchen, ganz Anbetung, Ergebung und Gehorſam, ganz Demuth, ganz Geduld und Ungeduld, ganz Reinheit, ganz Bewährung, ganz Gehorſam. — Aber die Liebe iſt ein Proteus; verſchieden vom Haß, nimmt ſie alle Farben der Seele an, die ſie anhaucht. Aufopfernde Hingebung bis zum Tode, Flüchtigkeit, krankhafte Begierde, fieberhafter Wechſel, Ermattung, Gluth. Die Liebenden vergeſſen die übrige Welt und ihre ſittlichen Verhältniſſe; darum iſt die Liebe ſtets egoiſtiſch, außer in Beziehung auf den Geliebten. Lucio im Maaß für Maaß, Creſſida u. ſ. w. geben uns das rein Sinnliche und Lüſterne der Geſchlechtsliebe; aber wenn wir näher zuſehn, ſo iſt der Humor, mit welchem ſie die Leidenſchaften auffaſſen,

wenigſtens in Beziehung auf den Inhalt nicht weſentlich verſchieden von dem Pathos, mit welchem in Romeo, in den Veroneſern u. ſ. w. das Herz ſich ſelber aushöhlt. Die Wirkungen der Liebe haben ſtets etwas Dämoniſches, ihre Kraft iſt intenſiver als ſelbſt der Ehrgeiz; auch die ſtrenge Tugend eines Angelo wird von ihr gebrochen, zum Verbrechen fortgeriſſen, und bleibt nur als heuchleriſche Maske übrig. Die Tugend ſoll nicht richten; denn das Maaß, nach dem ſie das Laſter mißt, iſt in ihr ſelber kein feſtes.

Von der Macht der Liebe wird auch ein ſtarkes Herz, wie Antonius', bis zur markloſen Schwäche aufgezehrt. Der Lebenszweck des Helden bezieht ſich auf ihn ſelbſt; aber es bleibt immer ein geſetzter Zweck, die Unmittelbarkeit des Willens iſt demſelben nicht unterworfen. So macht die gebundne Subjectivität ſich los, ſobald der Reiz des Ehrgeizes bei Seite tritt. Die Leidenſchaft iſt eine geſonderte Macht der Seele; Antonius ſtürzt mit offenen Augen hinein, der Gedanke hat keine Macht über die Sinne. Das iſt das romantiſche Gefühl der Selbſtverachtung, dieſe entſchiedne Trennung des wahren Willens von dem wirklichen Willen. Die Entäußerung der Seele iſt der Abgrund ihres eigentlichen Werths. Daß der Verſtand ſcheinbar frei bleibt und die Leidenſchaft außer ſich hat, läßt die Entzweiung und die Ohnmacht der Seele nur noch ſchärfer hervortreten. Der Genuß wird vom Verſtande verdammt, und doch ſpricht das Herz für ihn; denn die Luſt tritt ihm in der Geſtalt eines göttlichen Weibes entgegen. Zehnfach von ihr betrogen, verrathen; ſich ſelber verachtend wegen der Schwäche, mit der er alle Vernunft ihr zu Gefallen aus den Augen ſetzt, kann er ſein Herz doch nicht bezwingen; er windet ſich zu ihren Füßen, und lacht, weint, jubelt, glüht, hofft und ſtirbt, wie ein Wink ihrer ſchönen Augen es gebietet. Kleopatra und Cäſar ſind dieſe antik plaſtiſchen Charaktere, die in vollem Sinne Eins ſind: jene Leidenſchaft, dieſer Verſtand. Antonius Sterne ſinken vor Cäſars: einfach darum, weil dieſer in ſeinem Weſen einig und concentrirt iſt, weil alle Kraft ſeiner Seele in Einem großen Brennpunkt ſich einigt. In dem tiefen Gefühl der Scham, dieſem Gewiſſen ſeines innern Widerſpruchs, wird Antonius rührend; er bringt ſeine Leute zum Weinen. Dieſe Spaltung zwiſchen Leidenſchaft und Zweckthätigkeit macht den Helden zum Weibe; er ſtirbt weinerlich, und wird noch in ſeinen letzten Augenblicken verhöhnt. Die Leidenſchaft der

Liebe macht den Menſchen zum Gott und zum Thier; das iſt der Humor der proteſtantiſchen Dichtung.

Die höchſte Tragödie der Liebe iſt Romeo und Julia, die in ihrer reinen Poeſie auch allgemein gewürdigt iſt. Es iſt in ihr auf zwei Züge aufmerkſam zu machen. Einmal der ſchon vorhin erwähnte Egoismus der Liebe, der in allen Gegenſtänden nur das erblickt, womit ſie ſich auf den Geliebten beziehn. Dann der Unterſchied zwiſchen der phantaſtiſchen Liebe der Imagination und der des Herzens. Jene macht ſchwermüthig, ſchmachtend — ſo geheim und in ſich ſelbſt gekehrt, wie eine Knospe, die ein Wurm zernagt, eh ſie der Luft ihr zartes Laub entfalten und ihren Reiz der Sonne weihen kann. Sie lähmt den feurigen Jüngling und macht ihn zum haltloſen Träumer in der Mitte des bewegten Lebens, dem er nur mit Witz beikommen kann. — Liebe! du Alles, aus dem Nichts zuerſt erſchaffen! ſchwermüth'ger Leichtſinn! ernſte Tändelei! entſtelltes Chaos glänzender Geſtalten! Bleiſchwinge! Lichter Rauch und kalte Gluth! Stets wacher Schlaf! dein eignes Widerſpiel! So fühl' ich Lieb', und haſſe, was ich fühl'. — Lieb' iſt ein Rauch, den Seufzerdämpf' erzeugten, geſchürt, ein Feu'r, von dem die Augen leuchten, gequält, ein Meer von Thränen angeſchwellt, verſtänd'ge Raſerei u. ſ. w. — Die wirkliche Liebe dagegen macht das Herz voll und heiter, und ſpannt die Kraft der Seele zu neuer Anſtrengung, wie ſehr die Phantaſie auch Freiheit behalte, in der Welt der Träume mit Willkühr zu ſchalten. Aber dieſe Welt der Träume iſt nicht mehr ein bloßes Schattenſpiel; es iſt lebendig durch die Gluth der Liebe. Dieſe Gluth hat etwas Unheilverheißendes. — Laß den Kummer kommen, ſo ſehr er mag: wiegt er die Freuden auf, die mir in ihrem Anblick eine flücht'ge Minute giebt! Füg' unſre Hände nur durch deinen Segensſpruch in Eins, dann thue ſein Äußerſtes der Liebeswürger Tod. — So wilde Freude, antwortet ihm der Mönch, nimmt ein wildes Ende. — In dieſer Gluth wird ſelbſt die reine Sinnlichkeit zu Poeſie. — „Verliebten gnügt zu der geheimen Weihe das Licht der eignen Schönheit; oder wenn die Liebe blind iſt, ſtimmt ſie wohl zur Nacht. Komm, ernſte Nacht, du züchtig ſtille Frau, ganz angethan mit Schwarz, und lehre mir ein Spiel, wo Jedes reiner Jugend Blüthe zum Pfande ſetzt, gewinnend zu verlieren! Verhülle mit dem ſchwarzen Mantel mir das wilde Blut, das in den Wangen flattert, bis ſcheue Liebe kühner wird, und Nichts als Unſchuld ſieht in inn'ger

Liebe Thun.“ — Aber die süße Nacht weilt nur kurze Zeit; die Wirklichkeit behauptet ihr Recht gegen die Leidenschaft, und wenn diese noch die Nachtigall zu hören glaubt, die einsame Zeugin verliebter Freuden, ist es schon die Lerche, die der Morgenröthe ruft, und mit ihr der Macht der wirklichen Verhältnisse, die ihr strenges Recht an dem Herzen ausübt. Ins Reich dieser Erde zurückverschlagen, das der Haß und die Selbstsucht regiert, kann die Liebe nichts thun, als sterben. — Der Tod liegt auf ihr, wie ein Maienfrost auf des Gefildes schönster Blume liegt. — Der Geist wie die Liebe verzehren sich in sich selbst; sie haben ihren Kelch ausgekostet, und keine Ahnung einer jenseitigen Welt, in der ja doch die Flamme der Sinnlichkeit nicht gelten würde, unterbricht die Trunkenheit und die Verzweiflung der rein irdischen Leidenschaft. Das Ideelle der Liebe gehört der Erde an und stirbt mit ihr und in ihr; ein Jenseits hat in ihr keinen Raum.

Haß und Liebe gehören zusammen; die Eifersucht ist eine wesentliche Erscheinung der Zuneigung. Wir werden diese Leidenschaft noch bei den katholischen Dichtern, in Don Gutiere, Zaire u. s. w. wiederfinden. Der wesentliche Unterschied ist dieser, daß der Protestant auch für den Fall, daß seine Eifersucht gegründet ist, in Zweifel über die Rechtmäßigkeit seiner Rache bleibt; daß einmal seine Liebe die gekränkte Ehre überlebt, und daß andrerseits das Gewissen ihn einer allgemeinen Macht verpfändet, der er sich nicht willkührlich entwinden kann. Um so wilder braust die Leidenschaft, von so vielen Klippen eingeengt, über alles Maaß und alle Schranken; die phantastische Vorahnung der kommenden Verblendung setzt den Geist außer sich. — „O bewahrt euch, Herr, vor Eifersucht, dem grüngeäugten Scheusal, das besudelt die Speise, die es nährt! Heil dem Betrognen, der, seiner Schmach bewußt, die Falsche haßt! Doch welche Qualminuten zählt der Mann, der liebt, verzweifelt; argwöhnt und vergöttert! Arm und vergnügt ist überreich; doch Crösus Reichthum ist so arm als Winter für den, der immer fürchtet, er verarme!“ — „Wie? denkst du, mein Leben soll aus Eifersucht bestehn? Und wechseln, wie der Mond, in ew'gem Schwanken, mit neuer Furcht? Nein, einmal Zweifel macht mit Eins entschlossen. Eh' ich zweifle, will ich sehn; zweifl' ich, Beweis: und hab' ich den, so bleibt nichts andres übrig, als fort auf Eins mit Lieb' und Eifersucht.“ — So schwärmt Othello, indem sein Gemüth schon vollständig bezaubert ist von der Leidenschaft, von der er sich frei wähnt. — „Find' ich dich verwildert, Falk,

und sei dein Fußriem mir um's Herz geschlungen, los geb' ich dich, fleug' hin in alle Lüfte!" — Nun kommt der Jammer, daß der Frieden der Seele verloren ist. — „Ich schwör', 's ist besser, sehr betrogen sein, als nur ein wenig wissen. Was ahnet' ich von ihren stillen Lüsten? Ich sah's nicht, dacht' es nicht, war ohne Harm; wenn der Bestohlne nicht vermißt den Raub, sagt ihr's ihm nicht, so ist er nicht bestohlen. Noch wär' ich glücklich, wenn das ganze Lager ihren süßen Leib genoß, und ich erfuhr es nicht. O nun, auf immer fahr' wohl, des Herzens Ruh! fahr wohl, mein Friede! fahr wohl, du wallender Helmbusch, stolzer Krieg, der Ehrgeiz macht zur Tugend! O fahr wohl! Othello's Tagewerk ist gethan!" — Auf die Ermattung folgt die Wuth. — „Blick' her: so blas' ich meine Lieb' in alle Winde; hin ist sie! . . sowie des Pontus Meer, deß eil'ger Strom nie rückwärts wallen mag, nein, unaufhaltsam in den Propontis rollt: so soll mein blut'ger Sinn nie umschaun, noch zur sanften Liebe ebben, bis eine vollgenügend weite Rache ihn ganz verschlang." — Es ist nicht gekränkte Ehre: die wäre mit sich einig; es ist gekränkte Liebe, und so wird das Herz von den entgegengesetztesten Empfindungen zerrissen. — „Ich will sie nicht zur Rede stellen, damit ihre Gestalt und Schönheit meinen Zorn nicht wieder entwaffne." — Alles vergebliche Vorsätze, denn die Raserei der Leidenschaft vereitelt jeden Entschluß. — Auch in der wildesten Leidenschaft abstrahirt der Edle; er träumt sich in die Idee strafender Gerechtigkeit hinein, in demselben Augenblick, wo er den niedrigsten Act der Rache ausübt, die losgelassene afrikanische Bestie im Gemüth des Edlen. — „Die Sache will's, die Sache will's, mein Herz! Sterben muß sie, sonst betrügt sie Andre! O würz'ger Hauch, der selbst Gerechtigkeit ihr Schwert zu brechen zwingt! Noch einen Kuß!.. noch einen und den letzten! So süß war nie so tödtlich. Ich muß weinen. Doch sind's grausame Thränen; dieser Schmerz ist wie des Himmels, strafend, wo er liebt." — Eine Idee verdrängt die andere; erst will er ihre Seele nicht tödten, sie soll erst beten; dann übermannt ihn die Wuth; dann wieder das Mitleid: sie soll nicht lange leiden. Als er die Wahrheit erkennt, stürzt er in sich selbst zusammen. — „Ich bin auch nicht mehr tapfer; nein, jeder winz'ge Knab' entführt mein Schwert. Was soll auch Ehre Tugend überleben? Fahr Alles hin!" — Othello ist ein Edler, der aber nicht durch eine Idee mißleitet wird, sondern durch eine Leidenschaft. Eine lichtscheue Macht

verstrickt das sittliche Bewußtsein, und enthüllt sich erst, wenn es ihr verfallen ist. Sie erschüttert nicht sein Wesen, sie verwirrt nur seine That; das Wesen tritt dann in seiner alten Stärke hervor, und der Reuige muß büßen, was der Irrende gesündigt. Die Leidenschaft bringt ihn von Sinnen, die Reue zerreißt ihm das Herz; der Edle übt die Gerechtigkeit an sich selbst aus.

Die wahre Leidenschaft und die Gluth der Idee ergreift nur starke Seelen; diese reißt sie gewaltsam über Alles hinweg, was Widerstand leistet; sie erhöht und beseligt sie, um sie dann zu verzehren. Der edelste Mensch wird am schwersten getroffen, sobald er sich mit der ganzen Energie seiner Subjectivität an eine Idee verpfändet. Das Gute, als selbstgewollter Zweck, heftet den Menschen an ein Vergängliches, es bezieht ihn auf die irdische Erscheinung; er ist nicht mehr frei und nicht sein eigen, denn in dem bloßen Glauben des Herzens findet er keine objective Stütze. Die Freiheit ist eine schreckliche Gabe der Vorsehung, weil sie Ideale hervorbringt und dem natürlichen Willen widerstrebt. Die Tugend selbst ist ein Abfall von der unmittelbaren Einheit des Menschen und seine Selbstentzweiung*).

Wir verfolgen den Edlen auf dem Irrwege der Subjectivität, wie er uns im Brutus dargestellt wird. In einer entarteten Zeit lebt das subjective Gefühl der Freiheit in den Herzen einzelner Edlen; die Gestalten des alten Rom, wie es ihre Phantasie sich ausmalt, ängstigen ihre Nächte, und da in den außergewöhnlichen Verhältnissen nur außergewöhnliche Mittel gelten, so setzen sie ihr Leben und ihre Sittlichkeit an eine Idee. Dieses subjective Bild der Idee hat sich nicht so entschieden der Totalität des Geistes bemächtigt, um ihn über den Zweifel hinwegzusetzen; Brutus wägt für und wider ab. Er hat die Einheit des Gefühls verloren, die reflectirte Pflicht widerspricht der unmittelbaren sittlichen Gewißheit. Dem Tugendhaften aber erscheint die Pflicht um so heiliger, je mehr sie dem Herzen widerspricht. Der Zweck liegt rein im Ideellen, in der Vorstellung; die natürliche

*) Alle heidnische Tugend ist Frevel, und die allerbesten Gedanken von Gott und von Gottes Willen sind die allertiefsten Finsternisse. Gott ist die Gerechtigkeit feind, die wir an uns selbst haben. Nun ist sie aber eine Sünde, die in unsrer Natur steckt, und vornehmlich die Heiligen haben mit dem Dünkel eigner Gerechtigkeit zu kämpfen ohne Unterlaß. Sobald wir solchen Gesang singen, so folgt von Stund an darauf: du hast dein Antlitz vor mir verborgen, und ich bin betrübt worden. (Luther.) —

Bestimmtheit ist nicht darin enthalten. Es ist nur die subjective Einbildung, die den vorgestellten Zustand in die Vergangenheit legt und ihn zu erneuen glaubt. In solchen Zwecken liegt immer etwas Träumerisches; auch die That, die aus ihnen entspringt, trägt einen elegischen Charakter an sich und muß mislingen, eben weil sie unsicher in sich selbst ist. Die Verwirklichung der Idee, das Mittel, ist in absolutem Widerspruch gegen das Herz; und das Herz selbst ist noch in seiner Integrität, es ist noch durch keine jesuitische Erziehung ertödtet. Der Tugendhafte thut, was er innerlich verdammt, und thut es daher mit halbem Herzen; er macht die That zu einer Abstraction von aller Bestimmtheit: Nur Opferer, nicht Schlächter laß uns sein! Der Zweck hat das Mittel geheiligt, und diese Heiligkeit soll sich auch formell darstellen. Cassius ist entschiedner; in ihm lebt die verzehrende Leidenschaft der Freiheit. — „Ich weiß es nicht, wie ihr und andre Menschen von diesem Leben denkt; mir, für mich selbst, wär' es so lieb, nicht da sein, als zu leben in Furcht vor einem Wesen wie ich selbst." — Cäsar beurtheilt ihn richtig: „Cassius denkt zu viel: die Leute sind gefährlich. Er ist ein großer Prüfer und durchschaut das Thun der Menschen ganz; er liebt kein Spiel, hört nicht Musik; er lächelt selten, und auf solche Weise, als spott' er sein, verachte seinen Geist, den irgend was zum Lächeln bringen konnte. Und solche Männer haben nimmer Ruh', so lang' sie Jemand größer sehn als sich." — Hier ist das Gemüth selber in der Idee: sie ist Haß, und verdammt nicht nur die Übelthat, sondern auch die Übelthäter. Der Haß befriedigt sich nicht in Abstractionen; er erschrickt auch vor keinem weitern Schlachten, und er hat darin Recht, denn die Trennung des Opferers vom Schlächter ist nur romantisch.

Die Unbestimmtheit endigt durch einen gewaltsamen Entschluß, aber nur scheinbar hebt sich dadurch das unglückliche Bewußtsein auf. Die abstract, d. h. poetisch, idealisirt gedachte That stellt sich nun in ihrer Bestimmtheit, z. B. in ihren Folgen dar. Es ist nicht allein das äußere Mislingen, das jenen edlen Menschen niederdrückt, es ist der innere Bruch seines Gefühls. Er sieht, wie die Rächer der Freiheit und des Rechts hohle Hände machen. — „Denkt an das Märzen Idus! Hat um das Recht der große Julius nicht geblutet? Welcher Bube legt' an ihn die Hand wohl, schwang den Stahl, und nicht um's Recht? Wie? soll nun einer derer, die den ersten von allen Männern dieser Welt erschlugen, bloß weil er Räuber

schützte (so sucht sich das Gewissen durch eine Selbsttäuschung zu rechtfertigen): sollen wir mit schnöden Gaben unsre Hand besudeln?" — Er kann eigentlich die Nothwendigkeit eines solchen Verfahrens für das Gelingen der guten Sache nicht ableugnen; aber das bittere Gefühl, sich in seiner Abstraction getäuscht zu sehen, drückt ihn zu Boden. Das ist das Recht, welches der Weltgeist an der sogenannten guten Absicht ausübt, dieser Prätension der Subjectivität, alles Gültige in sich finden zu wollen, und so der sittlichen Bestimmungen sich entschlagen zu können. Die Geschichte ist darin hart, und gar nicht sentimental wie die guten Seelen, die das edle Gefühl von dem vernünftig sich bestimmenden Willen sondern, und auch in dem wahnsinnigsten Beginnen den sogenannten reinen Sinn ehren.

Brutus ist nicht ein wirklicher Schwärmer; wie die Wahrheit auf ihn einstürmt, hat seine Abstraction nicht die Gewalt, ihn blind zu machen. Cäsar's Geist taucht aus seinem Innern auf: es ist das Gespenst seines gemordeten Gefühls, welches die Reflexion vergebens zu unterdrücken strebte. Daher dieses hohle Bestreben, den schmerzlichen Bruch durch äußere Kälte zu verbergen, der Stoicismus des Worts, den das Herz Lügen straft, und das plötzliche Ausbrechen, selbst bei unbedeutenden Veranlassungen. Sein innerstes Wesen ist unendliche Weichheit, wie bei allen Idealisten. Seine Liebe zu Cassius entspringt aus der Idee, deren Bild, da die Wirklichkeit ihn in seinen Träumen getäuscht hat, er nur in dem Enthusiasmus seines Freundes wiederfindet. — „So leb' denn wohl, mein Cassius, für und für; sehn wir uns wieder, nun so lächeln wir, wo nicht, so war doch wohlgethan dies Scheiden." — Er findet ihn todt wieder, durch die eigne Hand gefallen; damit fällt das letzte positive Moment seines Lebens. Im Stillen ist er froh, daß es nun zu Ende geht, er will Ruhe. Es lebt in ihm nur noch Ein Bild, Cäsar's Geist, die wirkliche Vergangenheit, und treibt ihn in sein Schwert. Auch in diesem Selbstmord ist die Inconsequenz des Edlen, der stets in Abstractionen lebt, sehr tief motivirt. Cassius sieht klar, was er zu thun hat; Brutus verwirft principiell den Selbstmord als Feigheit, und weiß auf die Frage, ob er sich denn im Triumph wolle aufführen lassen, nichts zu antworten als das Allgemeine: Brutus wird sich nie unedel benehmen. Das ist eine Abstraction, die durch die Nothwendigkeit eines bestimmten letzten Entschlusses widerlegt wird.

Die Geschichte geht indeß ihren unaufhaltsamen Gang; die

freigewordne Selbstsucht muß zur Alleinherrschaft führen, aber jene Idealisten haben den einzigen Mann gemordet, der ihrer würdig war. So triumphirt auf den Trümmern der Idee die gemeine Selbstsucht, und höhnt den gefallenen Kämpfer der Freiheit, indem sie seine gute Absicht anerkennt.

Brutus war ein edler Mann. Dieser Ausdruck bezeichnet die Neigung, die Totalität der Natur einer einzelnen Idee zu opfern; die Reflexion der selbstgesetzten Pflicht, die von dem Natürlichen abstrahirt und sich so von ihm zu befreien glaubt, ohne daß das ganze Gemüth wirklich von dieser Abstraction umgebildet werde. Das Gefühl wird von der Vorstellung nur hintergangen. Die Tiefe, mit welcher der Dichter die innere Hohlheit dieser subjectiven Tugend entfaltet, ist noch von keinem seiner Verehrer nach Gebühr gewürdigt.

Voltaire, der später den Cäsar für die französische Bühne bearbeitete, um die „Roheiten und Lächerlichkeiten des britischen Barbaren" für ein gebildetes Publicum abzuschleifen, hat sich mit dem innern Kampf der Sittlichkeit und der Achtung vor einem edlen Mann gegen die ideelle Pflicht nicht begnügt. Cäsar ist Brutus Vater und liebt ihn leidenschaftlich, beide sind von jenem Verhältniß unterrichtet. Voltaire hatte in der Schule der Jesuiten die Casuistik gelernt, und trotz seiner revolutionären Richtung sich zu sehr in die Katholicität fester Ideale eingelebt, um von einer so einfachen Collision befriedigt zu werden. Mit Antonius Rede endet das Stück, Brutus hat seine Pflicht gethan, die im Gesetzbuch der Ehre verzeichnet war; was weiter mit ihm geschieht, hat auf die ideelle Entwickelung seines Charakters keine Beziehung mehr.

In Shakespeare hat der Protestantismus seine classische Form erreicht: die Reflexion, als die absolute Form des Geistes, hat sich in ihrer Totalität entfaltet. Das Wesen ist in die Erscheinung vertieft und in ihr verloren. Nicht mehr bloß die Natur, nach Pascal's Ausdruck, sondern der Geist ist von der Art, daß er überall nur einen verlornen Gott zeigt, im Menschen und außer ihm.

3. Der Proteſtantismus als Myſtik.

Paracelſus. J. Böhme. Milton.

Man nannte in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums diejenigen Gnoſtiker, welche mit Hülfe der menſchlichen Speculation das Weſen des Göttlichen aus den vereinzelten Aperçus der Schrift und der Tradition zu einem vollſtändigen Bilde zu verdichten ſtrebten. Der Charakter dieſer Gnoſtik war theils Naturphiloſophie, indem im Äther des Überſinnlichen der natürliche Proceß nachgebildet und in einen Zuſammenhang gebracht werden ſollte, theils Mythologie, indem das ethiſche Element der Religion in beſtimmten erdichteten Perſonen, die trotz ihrer ſymboliſchen Natur immer etwas Concretes behielten, verſinnlicht wurde. In den ſpätern Zeiten des Mittelalters war dieſe Tendenz weniger hervorgetreten, weil ſich die Dogmatik innerhalb der Kirche ſelbſt zu einem feſten Syſtem abgerundet hatte, und die Autonomie des Geiſtes ſich mehr in der Sphäre des eigentlich irdiſchen Weſens zu behaupten ſuchte. Den Myſtikern dieſer Zeit war es weniger darum zu thun, ſich die Götterwelt objectiv vorzuſtellen, als das Gemüth auf eine geheimnißvolle Weiſe mit dem Göttlichen zu erfüllen. Das Weſen der Myſtik beſteht darin, zu denken ohne das Moment der Unterſcheidung, und eben darum zu bilden ohne beſtimmte Form. Die Myſtik iſt durchaus phantaſtiſch und ſpeculativ, aber weder die Phantaſie noch die Speculation kommt zu ihrem Recht, weil das Unbegrenzte ihrer Natur widerſtrebt. Ebenſo kann man ſagen, daß das Gemüth durch die Myſtik zwar heftig erregt, aber eben wegen der Überreizung entkräftigt, wegen des Mangels an objectivem Inhalt ausgetrocknet wird.

Durch die Reformation wurde die Myſtik inſofern wieder zur Production angeregt, als die objective Sicherheit der bisherigen Gotteserkenntniß gebrochen war. Der chriſtliche Olymp mit ſeiner Dreieinigkeit, ſeiner Gottesmutter, ſeinen Engeln und Heiligen, verlor die unbedingte Berechtigung, und da die Sehnſucht nach dem Göttlichen auf's Neue in gewaltiger Energie zum Ausbruch kam, ſo lag es nahe, daß der Geiſt wieder auf den Verſuch gerieth, auch durch die Kräfte der Phantaſie ſich das Abſolute vorſtellig zu machen. Ebenſo natürlich aber war es auch, daß die neue Kirche, welche die Religion unbedingt auf den Boden des Gemüths zu ſpielen bemüht

war, dieſe Verſuche als Ketzereien verdammte. In der modernen Myſtik verlor, eben weil ſie eine unreife Poeſie war, der Proteſtantismus dieſe dialektiſche Kraft, die in Shakeſpeare auf eine ſo wunderbare Weiſe die Herzen aller Menſchen durchbebt; je mehr er nach einem beſtimmten Reſultat, nach einem Bilde der Verſöhnung ſtrebte, je mehr verlor ſich ſeine Plaſtik ins Illuſoriſche und Träumeriſche. Und dennoch gelang ihm auch im Traum dieſe Verſöhnung nicht; die Natur und der Teufel, die erſt im Proteſtantismus ihre tiefere Bedeutung gewonnen hatten, konnte er nicht überwinden, die Wiedergeburt, die erſt in ihm als das abſolute Gebot des Himmels begriffen war, in der ſinnlich phantaſtiſchen Sphäre nicht hervorbringen.

Wir wählen unter den Myſtikern drei Männer, in denen die Wiſſenſchaft, die in ihrer Vermiſchung mit der Schwärmerei immer ein unklares Bild giebt, das wenigſte gethan hat: Paracelſus, Jacob Böhme und Milton. Der erſte, ein Zeitgenoſſe der Reformation, repräſentirt uns die unruhige Willkühr der Phantaſie, der die Zügel abgenommen ſind und die nun unſtät nach allen Seiten herumſchweift, um den Gegenſtand, der ihr ſtets entflieht, zu haſchen; der Schuſter von Görlitz fällt in die Zeit, wo der Glaube ſeine polemiſche Kraft verlor und ſich in die abſtracte Innerlichkeit zurückzog, in dieſes Chaos, das von den heterogenſten Elementen ſich befruchten läßt, um geſtaltloſe Geſtalten, Räume ohne Maß und Ziel zu gebären; dieſe geheimnißvolle Werkſtätte, die nach Milton's Ausdruck nicht Licht, ſondern ſichtbare Finſterniß ausſtreut. Endlich gewinnt aus den formloſen Maſſen des phantaſtiſch aufgehäuften Götterweſens in Milton die Phantaſie ihr Recht der Bildung, und aus den wirren Ideen der Theologie wird eine mythologiſche Gruppe, die nicht allein eine plaſtiſche Anſchaulichkeit, ſondern auch einen gewiſſen ſittlichen Inhalt wiedergewinnt. Gott und der Teufel werden menſchliche Figuren, und das Gefühl verſöhnt ſich bis zu einem gewiſſen Grade, indem es ſich auch in das Recht des Böſen verſenkt.

Der Proceß der modernen Myſtik iſt eine Wiedergeburt; aus der ethiſchen Welt, welche der Proteſtantismus eröffnet, ſtrebt ſie ſich durch die Macht der Phantaſie zu entwinden und verliert ſich in's abſtract Natürliche; ihre eigne Unruhe treibt ſie wieder in's Menſchliche zurück, um hier in einer claſſiſchen Anſchauung noch einmal die innere Unmöglichkeit zu zeigen, Gott zu begreifen, wenn man an das Böſe glaubt.

Paracelsus.

Paracelsus hatte lange Jahre hindurch die hohen Schulen Deutschlands, Frankreichs und Italiens besucht; und da ihn diese nicht befriedigten, so wanderte er nach Granada, Lissabon, durch Spanien, England, Holland, Frankreich, Italien, Dänemark, Rhodus, Preußen, Lithauen, Ungarn, Wallachei, Siebenbürgen, holte überall, bei Doctoren, Scherern und Badern, gelehrten Ärzten, Weibern, Schwarzkünstlern, Alchymisten, Klöstern, Edlen und Unedlen, Gescheidten und Einfältigen Erkundigungen ein; lernte auch von schlechten Leuten manche Künste, welche, „von ihnen ungeschickt gebraucht, von ihm aber durch lange Übung geprüft und verbessert worden sind."

Buchgelehrsamkeit schätzte er gering, namentlich hatte er Abscheu vor den Sprachen: „weil es zehnmal leichter ist, den Himmel und alle Kräuter kennen zu lernen, als die heillose griechische und lateinische Grammatik." Das mußte namentlich in dem Zeitalter des wiedererneuerten Alterthums Anstoß geben.

Sein ganzes Leben hindurch ist er von Stadt zu Stadt gezogen, überall im Kampf mit den gelehrten Ärzten; eine Anstellung als Professor in Basel dauerte kaum ein Jahr. Überall hat er Wunderkuren gemacht, und eine zahllose Menge philosophischer und medicinischer Schriften verfaßt. Äußere Ehren und Reichthum hat ihm seine überirdische Kunst nicht gebracht; er hat immer mit Dürftigkeit zu kämpfen gehabt.

Er war eine dieser Erscheinungen, in denen die Unruhe der Zeit sich Luft machte; dieses Suchen, man wußte nicht recht wonach. Hutten, Luther, Loyola waren seine Zeitgenossen. Er war nicht ein reiner Charlatan, sondern ein Schwindler, der zum Theil selber glaubte, den Stein der Weisen zu besitzen. In diesen halbgelehrten Männern hat die Speculation für den aufmerksamen Beobachter zwar ein anderes, aber immer ein Interesse, wenn sie sonst nicht ohne Geist sind; denn man kann hier leichter unterscheiden, was abgelernt und was ursprüngliche Poesie ist. Es ist dieselbe fieberhafte Ungeduld, derselbe gewisse, aber gegenstandlose Glaube, der im Übrigen in der sittlichen und religiösen Gesinnung herumstöberte. Hier sucht man Gott, den Gegenstand der Sehnsucht, in der Natur. Paracelsus fällt mit dem ersten Eifer der religiösen Bewegung, die nach der ob-

jectiven Wahrheit strebte, zusammen; J. Böhme mit der pietistischen Tendenz, im Innern das ewige Heil zu suchen.

Die Ideen unsers Theosophen, insofern sie alles Wirkliche dem Verstand und dem Gefühl vorstellig zu machen suchen, gehen immer von der Religion aus. „Nur dann, wenn wir an den eingebornen Sohn Gottes glauben, sind wir an der rechten Schule. Was wir von Menschen lernen, ist nur der Buchstabe dessen, was sie von dem gelernt haben, der es selbst ist und hat, d. h. Gott.“ Dieser Gott wird aber nirgend anders gesucht, als in dem Reich der Natur und des subjectiven Geistes.

„Die Künste kommen uns aus den Gestirnen; ohne sie würde der Mensch nichts thun. So hat der Ascendens der Venus die Musik, der Ascendens des Mars die Handwerke der Eisenarbeiter gelehrt. Es ließe sich daher aus der Zusammenstellung der Aspecte von Adam bis auf uns die Jahrzahl aller Erfindungen und Ereignisse angeben. — Außerdem haben wir noch die Kenntniß der irdischen Dinge, und daher haben wir eine Weisheit aus dem Fleische, eine aus dem Gestirn, und eine aus Gott. Durch die letzte verstehen wir das Göttliche, die heilige Schrift, was Recht und Unrecht ist u. s. w. Wer anderswoher, als aus diesem Grunde lernen will, der ist im Irrthum. — Im Gegentheil kann auch der, welcher Gott nicht erkennt, Gott nicht lieben, und der, welcher die Natur nicht erkennt, auch die Natur nicht lieben.“

„Die Philosophie erwächst nicht aus der Speculation, sondern aus der rechten Erfahrung, welche das Innere zeigt. Speculiren ist Phantasiren, und nicht aus der Phantasie, sondern aus dem Lichte der Natur erlangen wir ein Wissen. Zwar mag der menschliche Sinn und die Phantasie etwas aneinander Gereimtes hervorbringen, allein es ist an sich selbst Nichts, denn die Vernunft kann sich selbst nicht regieren.“ — Wir werden hören, was man alles erfahren kann.

„Die Scienz muß von der Art sein, daß auch die Augen den Verstand begreifen, daß sie in die Ohren töne, wie die sausenden Winde des Meers.“ Mit andern Worten: die Phantasie ist das eigentliche Organ des Begriffs. Die Wissenschaft soll ein Bild geben. — „Alles, was dem Lichte der Natur gemäß erklärt werden soll, muß nach der ersten Schöpfung genommen werden; denn jeder Anfang ist zugleich die Ursache des Nachfolgenden dem Sein und den Eigenschaften nach; denn die Welt spiegelt sich in dem Menschen und

in den Kreaturen ab, und Philosophie ist nichts anders, als das vollendete Wissen des Dinges, welches den Glanz im Spiegel giebt. Wer daher ein Philosoph sein will, muß Himmel und Erde im Mikrokosmus genau nachweisen können, so daß sie sich ihm durch Nichts als durch die Form unterschieden darstellen." — Mikrokosmus ist das Bild, in welchem die Phantasie Gott sieht. Der Realismus reagirt zunächst nur in der Form der Willkühr gegen die Abstractionen der Scholastik. Faust, ein Bild derselben Zeit, verschreibt sich dem Teufel, um die Wahrheit der Dinge zu schauen und — zu genießen. Das Streben nach realer Erkenntniß ist vorläufig noch ein bloßes Gelüst, und ohne Berechtigung. Der Gedanke geht auf Abenteuer aus, wie die Helden der damaligen Volksbücher. Nur an dem Wunderlichen findet er Interesse. Aber er geht doch über die Schranke des Positiven, der Autorität hinaus.

„Dem Weisen erkleckt nicht der bloße Glaube. Ein Thor, welcher ohne Weiteres glaubt, ist todt in seinem Glauben; denn die Werke der Natur, der Zeichen und der Wunder machen seinen Glauben. Wer da glauben will, der muß auch wissen; denn aus und nach seinem Wissen glaubt er. Nur durch unsre Weisheit werden Gottes Werke offenbar, und nur in der Vollkommenheit hat der Vater der Weisheit eine Freude an seinem Sohne." —

„Gott will, daß es durch die Weisheit auf Erden sei, wie im Himmel. Nur durch Weisheit rechtfertigt sich der Mensch als eheliches, rechtes Kind Gottes, denn in allen übrigen, Keuschheit, Fasten und andern tugendlichen Werken, theilt der Körper das Verdienst." Das ist die gnostische Ergänzung des Princips der Reformation. — „Da die Weisheit nicht von Menschen, sondern nur von Gott kommt, so sind Kräuter, Wurzeln, Saamen, Bäume, Früchte und Alles, was auf Erden und in den Elementen ist, nichts als Hieroglyphen Gottes, die wohl Sinn und Kraft haben, die aber Niemand versteht ohne höhere Weisheit. Diese Buchstaben sind es auch, in welchen der Mensch erkannt wird; denn da er das letzte aller Geschöpfe ist, müssen die vorausgehenden zuerst beschrieben und erkannt sein, um zu wissen, wer er sei."

„Der Einfluß Gottes geht von ihm aus, wie die Strahlen aus der Sonne. Durch diesen Einfluß geschehen alle Wunder, spricht man eine Sprache, die von Allen verstanden wird, wird man auf eine übernatürliche Art gespeiset und getränkt u. s. w.; durch ihn

wird uns die höchste Erleuchtung zu Theil, durch welche wir die höchste Weisheit erkennen, der nichts zu widerstehen vermag, vor der alle Geschöpfe und selbst die Hölle erzittern, die Niemand je ergründet hat, noch ergründen wird, durch die wir erlöset sind von dem Tode, und neugeboren in das ewige Reich.“

„Darum darf man sich nicht verwundern, daß der Mensch auf Erden Wunderwerke thut; denn sie zu thun, liegt in der Natur Gottes, und wir alle sind aus ihm geboren. In jedem ist die Kraft dessen, woraus er ist. Auch wir können, wenn wir aus Gott wiedergeboren sind, die nämlichen Werke thun, indem uns Gott ebenso verwandt ist, wie den Heiligen, und die ganze Natur mit einem irdischen Glauben an Gott als ihren Schöpfer glaubt und seinem Befehl gehorcht. Wenn wir unser Gemüth recht erkennen würden, so wäre uns nichts unmöglich. Recht erkennen wir es aber in der Exaltation, wenn es in sich selbst ertrunken ist, wobei sich alle Sinne zurückziehn und gleichsam sterben. So ein Mensch würde zwar von der Welt für einen Schalksnarren gehalten, aber bei Gott der Weiseste sein, dem er seine Heimlichkeiten wissen läßt. Das Gemüth, der Glaube und die Imagination sind drei dem Namen nach verschiedne, aber an Kraft und Stärke gleiche Dinge; denn eines stammt aus dem andern, und man kann sie nur mit dem dreieinigen Gott vergleichen: denn durch das Gemüth kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Christus, durch die Imagination empfangen wir den heiligen Geist. Deswegen ist auch diesen dreien, wie dem dreieinigen Gott, Nichts unmöglich.“ Die Idee der Wiedergeburt, deren phantastisches Wesen sich in diesen Combinationen der Mystik am deutlichsten zeigt, gehört recht eigentlich dem Protestantismus an, der die Kraft des höchsten Wunders — im Reich des Bösen das Gute hervorzubringen — in den Geist legte.

„Alles, was das Himmlische anbetrifft, muß ganz und gar aus der neuen Geburt herkommen, die von den irdischen natürlichen Rechten sich entschlagen will. Wenn der Mensch betrachtet, wer und was er ist, und was ihm in der Zukunft zustehen wird, so mag er wohl selbst ermessen, daß er in dem von dem heiligen Geiste incarnirten Leibe Gott seinen Erlöser sehn müsse, und daß die Liebe Gottes aus ganzem Herzen gehen soll. Daher muß von der Seele weichen Alles, was Gott entgegen ist, und was nicht göttlich ist, damit sie von allem andern gereinigt, rein und lauter an ihr selbst sei. Dies

ist erst der Mensch, wie er sein soll." — Ebenso phantastisch als die Geburt des idealen Menschen im wirklichen Menschen wird die Geburt der realen Welt aus der ideellen aufgefaßt.

„Die Materie der Welt war das Wasser, auf dem der Geist Gottes schwebte. Alle Geschöpfe kommen aus einer Materie, welche unbegreiflich, form-, eigenschaft- und farblos, ohne elementarische Natur ist, keinem Geschöpfe gleicht und keines ist. Die Ursache des Anfanges selbst ist der Wille Gottes. Daher waren alle sichtbaren Dinge unsichtbar in Gott."

„Alle Erzeugung geht von der Trennung aus. In allen einzelnen Dingen sind alle Dinge verborgen. Aber Eines tritt hervor, und ist gleichsam das leibliche und äußerlich sichtbare Gefäß aller übrigen. Was von einem der Elemente kommt, geht auch wieder in dasselbe zurück, und was es immer hervorbringt, kann es gemäß dem ursprünglichen Charakter auch nur wieder durch Scheidung hervorbringen."

„Aus dieser Ansicht folgt, daß Nichts geschaffen sei, das nicht sein Bild in der großen Welt hat, und die große und kleine Welt — (wir würden sagen: Realität und Idee) — sind nur Eine Creatur, und nur der Form nach verschieden. Aber da jeder Anfang zugleich die Ursache sowohl des Seins als der Eigenschaften des Nachfolgenden ist, so ist die erste Schöpfung nicht nur der Form, sondern auch den Eigenschaften nach der Ursprung aller Dinge, und jeder Stern am Himmel ist ein geistiges Gewächs, dem ein Kraut bei uns auf der Erde entspricht, und jener zieht durch seine anziehende Kraft das ihm entsprechende Kraut auf der Erde an, und jedes Kraut ist daher ein irdischer Stern, und wächst über sich dem Himmel zu. Das Gestirn ist den Kräften und der Form nach der Ursprung alles Gesteines, und an sich selbst nur ein Stein." — Das ist ein Streben nach Aufhebung der Transcendenz, und führt, wenn auch in einer höchst willkührlichen Form, zum Humanismus. Die Gottheit und die Natur wird erst im Menschen Geist, denn sie reflectirt nur im menschlichen Bewußtsein.

„Besonders im vollsten Sinne ist der Mensch Mikrokosmus; denn der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen worden, damit er die kleine Welt sei, um des Geistes willen, der auf dem Wasser schwebte. Im Himmel und der Erde ist, die Form abgerechnet, Nichts, was nicht auch im Menschen

wäre. Wie sich Jemand selbst im Spiegel sieht, so sieht man auch den Menschen in den Elementen. Der Mensch ist der Mittelpunkt aller Kreaturen, um welchen alle äußern Sphären und Kreise gehen, denn seinetwegen sind sie geschaffen. Deswegen nimmt sie der Mensch auch alle auf."

„Die erste Materie der Welt war Chaos. Daraus wurden die Elemente geschaffen, zuerst als körperliche Dinge, worauf ihnen ein lebendiger Geist geschaffen wurde, welcher in ihnen und durch sie seine Wirkung vollbringt, und wie der Mensch nicht Mensch ist durch seinen Körper, sondern durch den ihm einwohnenden Geist, also sind auch die Elemente zwar körperlich, aber ihrem Wesen und ihrer Natur nach Geist."

„Jedes Geschöpf ist daher zwar ein Element, aber ist es nicht ganz, sondern nur ein Geist des Elementes. Daher wird das Element, dem ein Ding angehört, nicht durch den Körper bestimmt; denn das Sichtbare ist nur die Hülle. Die erste Materie der Elemente ist ungreiflich, Nichts als das Leben der Geschöpfe, und daher ungetheilt in ihrer Natur, ohne deswegen eine Seele zu sein. Obwohl also alle Dinge aus und in den Elementen sind, so sind ihre Wirkungen doch nicht von ihnen als solchen, sondern von ihren verborgenen Kräften." — Diese Vergeistigung führt aber sogleich wieder zu mythologischen Formen, zu einer wüsten Doctrin, in welcher die schöne Melusine und ähnliche Einfälle der Willkühr in einen innern Zusammenhang gebracht werden sollen.

„Nicht wir Menschen allein bewohnen die Welt; auch das Wasser, das Feuer und die Luft haben ihre Bewohner, in welchen das Ewige, wie in uns ist, und welche uns an Form und Natur gleich sind: die Sagaanen. Sie sind dem Menschen nicht unterworfen und von ihm dadurch unterschieden, daß sie keine unsterbliche Seele haben. Sie sind es, die das bewirken, was der Natur zugeschrieben wird. Sie reden mit den Menschen, sind aber sehr lügenhaft; sie sind gerne bei der Einfalt und bei Kindern. Je weniger Hinterlist sie bemerken, desto lieber eröffnen sie sich, sonst aber sind sie scheu, wie die wilden Thiere."

„Unter ihnen sind immer mehr Frauen als Männer, und eine Versammlung derselben bildet einen Venusberg. Sie können zu uns kommen, und mit ihnen können von uns Kinder gezeugt werden. Aber die Kinder gehören dann nicht zu ihrem, sondern zu unserm

Geſchlecht. Wir können ſie aber nur durch den Glauben, Gedanken und Imagination zu uns bringen. Am liebſten verbinden ſich mit dem Menſchen die Undinen. Vermählt ſich eine Undine mit einem Menſchen, ſo bekommt ſie, und das Kind, das ſie gebiert, eine Seele. Deswegen ſtellen ſie auch dem Menſchen nach. Wer aber eine Undine zur Frau hat, muß ſich hüten, ſie auf ein Waſſer zu bringen, noch mehr aber, ſie auf dem Waſſer zu erzürnen; denn ſie ſtürzt ſich dann ins Waſſer und kommt nicht wieder zum Vorſchein. Deswegen aber iſt ſie nicht todt und die geſchloſſene Ehe nicht aufgelöſt. Ein Mann, der in einem ſolchen Fall wieder heirathen würde, verlöre gewiß ſein Leben.“

— Paracelſus Theorie der Phyſiognomik, der Auſpicien u. ſ. w., kann uns im Einzelnen nicht intereſſiren. Z. B. Erdbeben iſt ein irdiſcher Komet, und ein Zeichen, daß ein Volk gegen das andere ſein werde. —

„Die Luft giebt allen Dingen das Leben. Aber alles Leben iſt ein geiſtiges Weſen und kommt nicht allein den ſich bewegenden, ſondern überhaupt allen körperlichen Dingen zu; denn Gott hat gar nichts ohne Geiſt gemacht. Im Körper iſt der Tod, und nur der Geiſt iſt lebendig, als ein himmliſches, unſichtbares Feuer. Der lebende Geiſt wird in der Zerſtörung der Dinge abgeſchieden und geht wieder in die Luft des Firmaments zurück, der Körper aber bleibt todt. Der Tod der natürlichen Dinge iſt daher Nichts, als eine Veränderung und Umkehrung der Kräfte und Eigenſchaften.“ —

„Da der Menſch ſeine Natur nicht allein von den Elementen, ſondern auch zugleich aus den Geſtirnen bekömmt, ſo läßt er ſich aus ihren Conſtellationen erkennen. Die Geſtirne im Menſchen nehmen alle Eigenſchaften, Naturlauf u. ſ. w. der äußern an. Da aber der Menſch aus den Geſtirnen iſt, ſo richtet ſich der Himmel nicht nach dem Menſchen, ſondern je nachdem die Conſtellation des äußern Himmels beſchaffen iſt, richtet ſich auch die Stellung des innern Himmels in dem Menſchen nach derſelben. Daher ſind alle Kräfte dem Himmel unterworfen.“

„Von der Erde hat der Menſch den Leib, von dem Himmel den thieriſchen Verſtand und von Gott die Seele. Fleiſch und Blut iſt aus den Elementen, und geht in's Grab; der Geiſt iſt aus dem Geſtirn, und geht wieder in das Firmament zurück. Der Geiſt iſt dem

Gestirn, der Leib dem Geiste unterworfen. Der siderische Geist ist der Grund der Bewegung im elementarischen Leibe, der für sich keine Bewegung hat. Seine Eigenschaften sind, was das Herz in sich hat und vermag. Daher weilt er auch nach dem Tode des Menschen da, wo im Leben vorzüglich das Herz desselben war. Der Geist ist gleichsam der Leib der Seele, nur er kann erscheinen. Der Geist, dem Leibe verwandt, ist sterblich; die von Gott gegebene Seele unsterblich. Nur als thierische Natur ist der Mensch den Sternen unterworfen; der wahre Mensch ist frei."

„Gott hat uns die Kenntniß und Kunst aller sowohl der Zeit als der Lage nach entfernten Dinge gegeben. Wir aber wissen nicht, was in uns liegt und vertändeln das Leben mit zeitlichen Dingen. Deswegen erwacht es im Schlafe. Darum soll sich der Mensch rein und unbefleckt erhalten, damit sein Wachen und Schlafen frei sei im Lichte der Natur, das im Schlafe wirkt. Es ist der unsichtbare Mensch, dem mehr Wissen gewährt ist, als im Fleische. Die übernatürlichen Träume sind Botschafter von Gott oder einem Engel. Der Geist spricht mit dem Gestirn, wenn der siderische Leib von dem elementarischen nicht gestört ist. Der Glaube, welcher die Liebe zur Kunst ist, handelt für den Menschen, und wer Liebe sucht, wird mit Liebe belohnt; denn Imagination, Vertrauen, Liebe, Hoffnung und Vertröstung wirken so auf die siderischen Geister, daß sie uns mittheilen, was wir von ihnen verlangen. — Damit uns wahre Geister erscheinen, müssen wir Gott bitten, ein Bild des Menschen machen, dessen Erscheinung wir wünschen, den Namen desselben darauf schreiben, das Bild unter den Kopf legen und darauf schlafen. Am Besten aber ist es, auch das Bild wegzulassen, und diese Wirkung nur durch Glauben und Imagination zu erreichen. Wenn ich zu Einem sage: gehe hin und lege dich schlafen, und sage nur, was du begehrst, im Schlafe zu sehn oder zu erfahren; dieses Alles will ich dich in ganzer Wahrheit sehen lassen. Und so nun dieser hingeht, meiner Rede glaubend, und über dieselbe imaginirt, bis er einschläft, dann wiederfährt ihm ohne Zweifel, was ich ihm versprochen habe." — Das Wunder ist das Reich der Einbildung, und wenn man einmal der Einbildung Raum gestattet, so ist keine Grenze mehr zu finden. Die absurdesten Einfälle werden legitimirt — und es geht über den Spaß hinaus, wenn Hexenprocesse und Ähnliches den Anschein einer wissenschaftlichen Begründung gewinnen.

„Die Geister führen sich auch dadurch Krankheiten zu, daß der eine dem andern schaden will, dieser aber stärker ist als er und nun ihm schadet. Daher läßt sich durch ein Bild einem Menschen Schaden zufügen, indem man demselben dem Bilde zufügt. — Die Krankheiten, welche von Gott aufgelegt werden, sind als eine Geißel, eine Strafe, ein Fegfeuer zu betrachten. Gegen dieselben darf sich der Arzt nicht verwessen, sondern, wenn Gott eine solche Krankheit heilen will, so wird er es wunderbar thun. So ein Kranker weiß, was Gott im Sinne hat zu thun; aber die Krankheit macht ihn oft so trunken und voll, daß er nichts davon zu reden weiß."

„Alle Dinge gehen auf das Höchste, und wenn sie dasselbe erreicht haben, so gehen sie in den Tod. Der Leib geht in die erste Materie der Elemente, die Seele zu dem Ursprung aller Geheimnisse, der Geist aber in die erste Materie des Chaos, jedes nämlich dahin zurück, woher es gekommen ist. Der Geist ist es, der erscheint, und von dem alle Gespenster und übernatürliche Gesichte kommen.

„Der Astrolog muß neben dem Lauf der Gestirne wissen, was jeder Stern für ein Vornehmen habe und was er zu vollbringen im Stande ist. Die Geister der Sterne sagen oft dem Astrologen, was er bei dieser und jener Constellation prophezeien soll, nicht weil es die Natur thun wird, sondern weil sie es zu thun gemeint sind. Man darf aber nicht zu sehr auf diese Voranzeigen bauen, weil Alles in der Hand Gottes steht, dessen Willen der Astrolog nicht erforschen kann. Daher lassen sich nicht alle Dinge prognosticiren; denn Vieles geschieht, was der Himmel nicht veranstaltet. Das Vortrefflichste, worin Heimlichkeiten der Menschen begriffen sind, ist der Astronomie gänzlich verborgen, und der Himmel sagt über Dinge, die über den Himmel sind, nichts Gründliches. So prognosticirt z. B. die Astronomie Nichts über das Leben der Bauern; denn sie sind selig, aus Gott und nicht aus dem Himmel. Wenn sie aber aus ihrem Stande treten und Magistratspersonen, Soldaten u. s. w. sein wollen, so vergeben sie ihre Freiheit und werden dem Himmel unterworfen."

„Die Verwandlung der Metalle ist eine große Schwierigkeit und Heimlichkeit, aber nicht, wie Einige glauben, gegen die Natur. Es ist übrigens in der Kunst nichts wahrhaftiger, als das, was am allerwenigsten erkannt und geglaubt wird. Die ganze Kunst besteht darin, daß man Ichts in Nichts bringe, und wieder Ichts aus Nichts

geboren werde. Dies ist der unglaubliche Spruch, der doch wahr ist; denn alles Gute muß aus Verderbung hervorgehn, weil alles Gute wegen dem, der es verbirgt und gefangen hält, nicht erscheinen kann, und jedes sichtbare Metall ist der Verberger aller übrigen. Jedoch kann die Verwandlung der mindern Metalle in Gold nur durch die Tinctura oder den Lapis philosophorum geschehen. Diese Tinctur hat die Kräfte aller Kreaturen in sich, und die, welche sie gefunden haben, haben ihre Erfindung immer mit fremden Worten und Geheimnissen verdunkelt. Daher sollen alle, welche diese Kenntniß haben, sie ja nur den Frommen mittheilen."

— „Hermes, Plato, Aristoteles und andere Philosophen haben schon gefunden, daß es zwar Nichts giebt, das den menschlichen Leib vor dem Tode bewahrt, aber wohl Etwas, das die Verderbniß aufhebt, die Jugend erneuert und das kurze Leben wie bei den Patriarchen verlängert. Durch viele Arbeit haben sie gefunden, daß sich dieses Etwas in all' seinen Eigenschaften wie der Himmel zu den Elementen verhalte, so daß es für unzerstörlich, unveränderlich und keinen fremden Eingriff leidend gehalten werden muß." — —

Genug von diesem Unsinn. — Von Interesse ist noch die Ansicht des Wunderthäters über den Reformator. — „Dem Luther sind meistens nur Schwärmer, Schalke und Buben, und solche Menschen feind, welchen er die Küche verschlechtert hat. Ich lasse ihn das Seinige verantworten. Er soll mir keinen Riemen an meinen Schuhen auflösen... Da spricht nun freilich Luther von dem Papst: du bist der Antichrist! allein er spricht es nur kriegsweise, straußweise, hohnweise; glaub es ihm also nicht ganz, vielleicht ist er selbst auch nicht ganz frei davon. Es ist wohl möglich, daß Huren einander schelten, und jede die frömmste sein will, und sind doch beide Huren, und in gleicher Verdammniß."

— Hier ist noch alles wüst, und streift im Phantastischen an die katholische Romantik. Eigenthümlich ist die Einschiebung eines dritten Gliedes zwischen das Natürliche und Göttliche: die Kraft der siderischen und elementarischen Geister. Von einer innerlichen Durchbildung dieser drei Gewalten, auch im Menschen, ist nicht die Rede.

Liegt hier Alles noch äußerlich, so finden wir bei J. Böhme dagegen eine Identität, in die der Unterschied gewaltsam eingeführt werden muß. Es ist nun die Zeit des Pietismus, der sich nicht äußerlich umhertreibt, auch nicht in der Schrift, sondern über seinen

innern Regungen brütet. Wir müſſen uns in ein unergründliches Dunkel verſenken, während bei Paracelſus Alles klar, und wenn man ſo will, heiter ausſah.

Jacob Böhme.

Je mehr der Proteſtantismus ſich der Kirche entzog, deſto phantaſtiſcher und abenteuerlicher wurden ſeine religiöſen Bilder, denn um ſo freier konnte er mit ihnen ſchalten. Der alten Gnoſtik, deren göttliche Geſchichte ſich jenſeits der Schöpfung begab, entſpricht die ebenſo häretiſche Speculation über den ideellen Zuſammenhang der Natur. Die eigentliche Naturphiloſophie und ihren Kampf mit dem Idealismus, bis beide in Spinoza's erhabener Dichtung von Gott ſich verſöhnten, haben wir ſpäter darzuſtellen. Hier geht uns nur die eigenthümliche Art der Gnoſtik an, die phyſiſche, ſittliche und religiöſe Ideen in einander miſcht und auf weſentlich dichteriſche Weiſe ſich ihren Gott vorſtellt. Von dieſer Gnoſtik giebt uns J. Böhme das reinſte Bild, weil er die geringſte wiſſenſchaftliche Bildung beſaß und ſein Leben vorzugsweiſe innerlich war. Milton's verlornes Paradies enthält eine Gnoſtik in anderem Sinn. J. Böhme's Aurora erinnert an die Meiſterſänger, in deren bunten Liedern eine ebenſo ſchimmernde Weihnachtsbeſcheerung abenteuerlich ſeltſamer und doch heimlich bekannter Figuren ſich zuſammendrängt, wie in den mährchenhaften Orakeln des Görlitzer Schuſters. Milton reiht ſich unter die Krieger Gottes, dieſe rundköpfigen Helden einer ſtrengen, finſtern Zeit, die das Königthum Jehovahs mit dem Schwert auf Erden einzuführen gedachten.

Der Proteſtantismus iſt kritiſch gegen die Objectivität der gegebenen Formen und Glaubensartikel; er iſt eine weitere, gründliche Vergeiſtigung des Chriſtenthums, die ſich auf den Geiſt ſelbſt bezieht. Auch der proteſtantiſche Myſtiker vergeiſtigt „die bittern, ſauern, geſalzenen Qualitäten"; der Dichter idealiſirt den Fürſten der Hölle. Auf der andern Seite iſt der proteſtantiſche Geiſt realiſtiſch, und geht auch bei dem Unbeſtimmteſten auf Verſinnlichung aus. Es iſt nicht die flüchtige Phantaſie Arioſt's, die von einer Vorſtellung in die andere überſpringt: es iſt die gründliche Gnoſtik eines religiöſen Gemüths, nichts zu glauben und ſich vorzuſtellen als was man begreift, nichts zu begreifen als was man fühlt: das Überſinnliche wie das Irdiſche.

Das Grundbestreben der Mystik ist, das Natürliche geistig zu fassen, aber so, daß das Geistige dem specifisch Natürlichen entgegengesetzt ist. Das Natürliche gilt als Symbol des Geistes, und doch auch an sich.

Die Mystik unterscheidet sich von der kirchlichen Gnostik, die von demselben Grundsatz ausgeht, dadurch, daß sie das Gegebene verläßt und nach eignem Sinn die Natur vergeistigt. Sie trägt einen heidnischen Charakter, insofern die Einheit und Allmacht des Absoluten in Materielles versenkt wird; sie ist aber christlich, insofern sie dieses Materielle spiritualistisch faßt. Es versteht sich von selbst, daß aus solchem Streben eine wunderbare Verwirrung hervorgehn muß; das Physische spielt ins Sittliche, das Sittliche ins Physische hinein, beide verlieren ihren eigentlichen Charakter und ihre innere Sicherheit.

J. Böhme ist ganz subjectiv, im Leben wie im Denken; er ist aus der beschränkten Sphäre seiner Schusterwerkstatt fast gar nicht herausgekommen, und hat im Stillen, nur mit seiner Bibel beschäftigt und einigen Mystikern, sich ausgedacht, wie das Reich Gottes beschaffen sein möchte. Ganz anders wie bei seinem Zeitgenossen, dem katholischen Mystiker Giordano Bruno, den seine Unruhe von Land zu Land umhertrieb, und dessen abenteuerliche Schicksale bei aller Gluth der Phantasie die Innerlichkeit des Gemüths zurückdrängten, ist Böhme's Leben eine fortdauernde, stille Versenkung in sein Inneres zu nennen, ohne eine andere Geschichte, als daß er einmal einen orthodoxen Pfarrer scandalisirt, oder von einem neugierigen Edelmanne zu Tische geladen wird u. s. w.

„Demnach nun J. Böhme von Jugend auf der Gottesfurcht in aller Demuth und Einfalt ergeben gewesen, ist er endlich durch den Verheißungsspruch: der Vater im Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten, in sich selber erweckt, wie auch zugleich durch den Streit und das mannigfache Schulgezänke von der Religion erreget worden, daß er, um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt des Geistes, inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopft, bis er — damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft — durch den Zug des Vaters in den Sohn, dem Geist nach in den heiligen Sabbath der Seelen versetzet, allwo er mit göttlichem Lichte umfangen, und sieben Tage lang in göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden. Und kann wohl sein, daß auch von Außen durch magisch astralische Wirkung der gestirnten Geister zu

diesem heiligen Liebefeuer, gleichsam in abglänzendem Zunder mit angeregt worden. Unterdessen, und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter im Schweiß seines Angesichts genährt, wird er in seinem 25. Jahre zum andernmal vom göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelengeist, durch den jählichen Anblick eines zinnernen Gefäßes zu dem innersten Centrum der geheimen Natur eingeführt; da er als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüth zu schlagen, ins Grüne gegangen, und doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, also daß er vermittelst der angebildeten Signaturen, Lineamente und Formen allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und die innerste Natur sehen können; wodurch er mit großer Freude überschüttet, stille geschwiegen, Gott gelobet, seiner Hausgeschäfte wahrgenommen, und mit Jedem friedlich umgegangen, und von solchem seinem empfangenen Licht und innern Wandel in Gott und der Natur, wenig oder Nichts gegen Jemand gedacht. Aber nach dem im Verborgenen wirkenden heiligen Willen Gottes wird er nach zehn Jahr durch Überschattung des heiligen Geistes zum dritten Mal von Gott berührt und mit neuem Licht und Recht begnadet und bekräftigt. Damit er nun solche große Gnade nicht aus dem Gedächtniß ließe, noch auch seinem so heiligen und trostreichen Meister widerstrebte, schrieb er seine Morgenröthe im Aufgang, welche von dem Prediger des Orts, dem gemeinen und verkehrten Schulbrauche nach, alsobald mit öffentlicher Lästerung verdammt wurde. Hierauf hat der heilige und geduldige Mann einen betrübten Sabbath ganzer sieben Jahre lang aus einfältigem Gehorsam zu seiner Obrigkeit gehalten, und Nichts geschrieben, indem sein hohes Licht sich ganz verborgen, bis er endlich nach großem Kampf die erste Gnade wieder erreicht, und den Muth gefaßt, hinführo auf und mit Gott Alles zu wagen. Als er demnach durch weitere (die vierte!) Bewegung des in ihm göttlich gelegten Grundes mit überschwenglichen Gnaden gestärkt und erwecket, greift er im Namen Gottes wieder zur Feder, fährt fort mit Schreiben, und verfertigt folgende herrliche, bis ans Ende der Welt dauernde Schriften: Von den drei Principien und dem dreifachen Leben des Menschen; von den Menschwerdungen Christi; vom himmlischen und irdischen Mysterio; von der letzten Zeit; de signatura rerum; von den vier Complexionen; von der Wiedergeburt; Mysterium magnum über Genesin; vom übersinnlichen

Leben; von den zwei Teſtamenten Chriſti; vom jüngſten Gericht u. ſ. w.“

Das Motto ſeines Denkens war:

Wem Zeit iſt wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie die Zeit,
Der iſt befreit von allem Streit.

Dieſer myſtiſche Spruch iſt echt ſpeculativ, und iſt ebenſo der rothe Faden, der ſich durch Spinoza's Gedankenlabyrinth hindurchzieht.

Die wichtigſte ſeiner Schriften iſt die Morgenröthe. „In dieſem Buch verklären ſich die Wunder, welche in den Geburten der Prinzipien geſchehen, da Gottes Liebe und Zorn in ein mächtiges Ringen gekommen; wobei der Satan nicht gefeiert, und ſeinerſeits Alles ins Werk geſtellt, die göttliche Geburt zu hindern, und tauſende von Schanzen aufgeworfen, der Seelen Geiſt den Weg zu verlegen, daß er mit Sophia ſich nicht conjungiren ſollen. Da Gott aber die Seele auf dieſen Bergen anführet, kann ſie nicht zurück: welches von der eingeleibten Jungfrauen der Weisheit kommt, welche der Seele Gehülfin iſt, und dieſelbe verborgentlich hält. In welcher Parrheſie die Vereinigung der Feuer- und der Lichttinctur geſchieht, welche alle Derbigkeit der Natur auflöſt, daß die Berge ins Meer fallen und in den Abgrund verſinken. Davon wir Vieles ſollen erzählen können, wie ſich in dieſem Streit die verborgenſten Kräfte der Liebe Gottes in Chriſto eröffnet: allhier aber nur allegorice angezogen wird, um dem ernſten Gemüth Anlaß zu geben, nach dem himmliſchen Kleinod rechtſchaffen zu ringen, Schulrecht im Feuer zu thun, und der Taufe des heiligen Geiſtes theilhaftig zu werden, nach Feuer und Licht, worin Natur und Geiſt ſich ſcheiden, und die Seele in die Schule des heiligen Geiſtes aufgenommen wird, da ſie im Feuer wohnen kann ohne Brennen, und hinfort bei dem Quellbrunnen des himmliſchen Waſſers ſich hält, der aus Jeſu Leib quillet; da Feuer und Licht in ſteter Conjunction ſtehen, und die Seele Macht hat, in das Waſſer des ewigen Lebens einzutauchen, welches mit uns geheiligt werden ſoll, denn es reinigt von aller Befleckung der Natur, welche zuvor in dem himmliſchen Feuerbad ſchneeweiß gebrannt werden. — Bis das ſchwere Siegel des Zorns Gottes in der Seele gebrochen (was das göttliche Licht allein vermag), iſt dem Drachen nicht beizukommen. Dabei die Creatur aber

das Loos hat, mit Jesu ans Kreuz gespannt, und von Gott, Engeln und Menschen verlassen und aller Welt, Engeln und Menschen, guten und bösen, ein Schauspiel zu werden. In diesem Kampf enthält sich ein Ringer alles Dinges, sich ganz nackt ausziehend, um gegen einen glatten Feind als die höllische Schlange ist, anzugehn, und selber nicht gefaßt werden zu können, in keinem Dinge, es sei in Geist oder Natur. Aus welchem Streit dem Verfasser der Geist der Erkenntniß in Christo so gewachsen, und er auf den Grund der Principien göttlichen Wesens gekommen ist, da es eine scharfe und tiefe Reinigung gebraucht, dieselbe vom Satan zu reinigen. Das ist der Zweck, worauf der Geist in der Schrift zielt. Andere Dinge muß der Leser nicht suchen: wenn Gott unserm Mann zwar alle Heimlichkeit der Natur eröffnet, da er oft eine Allegorie der äußern Tinctur in Steinen und Metallen mit der innern Tinctur der Seele macht: der Verfasser beäuget aber damit kein Gold, sondern bloß und alleine Gott, welcher dem Fürwitzigen auf die Finger klopft, daß er anstatt Gold Asche findet, und die Thorheit zu Schanden wird. Zuletzt will man den Anfängern des Glaubens hiebei noch fügen, daß, wann sie über diese Schriften kommen, und den hohen und tiefen Geist mit dem Verstand nicht fassen können, daß es genug, wenn sie nur einige Zeilen in's Herz einfassen und bewahren, da es schon seine inwendige Wirkung thun wird." — So der Verehrer Jacob Böhme's; jetzt zu dem Verfasser selbst. —

„Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit. Sollte ich denn nun nicht im Geiste Christi wissen, woraus die Welt geschaffen, so derselbe in mir wohnet, der sie geschaffen hat? sollte Er es nicht wissen? So leide ich nun, und will Nichts wissen, der ich das Ich bin, als ein Theil von der äußern Welt, auf daß er in mir wisse, was Er wolle; ich bin nicht die Gebärerin im Wissen, sondern mein Geist ist sein Weib, in dem Er das Wissen gebiert, nach dem Maaß als er will. So Er nun gebiert, so thue nicht ich es, sondern Er in mir; ich bin als todt im Gebären der hohen Wissenschaft, und er ist mein Leben. Ich verstehe nichts, Er aber ist mein Verstand. Seid also nicht wild gegen die Offenbarung, die uns Gott zuletzt gönnt; sie hat einen gar edlen Ursprung, und reicht über alle Vernunft, und über das Licht der äußern Natur: warum wüthet ihr wider den Höchsten? Ich ver-

mahne euch christlich, sehet zu, was ihr thut, daß euch nicht der Zorn des Herrn ergreife und euch Gott fluche; ich will unschuldig sein an eurer Seelen. Ich sage euch's in guten Treuen, ist es nicht eure Gabe zu verstehn, so laßt mir's stehn; denn Ich verstehe es wohl, was ich geschrieben habe. Kann es einer verstehn, und es ihn gelüstet, ich will es ihm gerne gönnen; wo aber nicht, und er es nicht begehret, indem er's nicht versteht, so vergreife er sich nur nicht mit Lästern wider Gott, oder es wird ein Ernst hernach folgen, davon ihr nichts wissen wollet noch könnet. Merkt es doch, und werdet sehend, denn der Tag bricht an! Der Weg ist euch gewiesen, nun thut was ihr wollt. Die Stunde ist nahe, lasset's euch gesagt sein, ihr werdet keinen Beschirmer und Beistand allda haben, darauf ihr euch verlasset. Ihr müßt mir unter Augen treten, und für eure Lästerung Rechenschaft geben. Christus in mir und allen Gliedern Christi fordert euch vor das Urtheil Christi. Die Barmherzigkeit Christi ruft euch hiemit noch eins, ob ihr wollet Buße thun; wo nicht, so will ich an euch unschuldig sein, so ihr in's Gericht gestellt werdet. — Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reich der Natur zu finden ist; ich habe nur geschrieben, was die Natur und der Mensch sei. Sie beraubet nicht die gläubigen Herzen des Gottes, sondern sie führt sie vom historischen Glauben, vom Heucheln, zu dem lebendigen Glauben, welcher ist Jesus Christus, und weiset sie, wie sie sollen dem Sündenreich absterben und in Christo neugeboren werden. Der Mensch trifft das schwerlich, das er vor Augen hat, viel weniger das Verborgne, es sei denn, daß Gott sein Licht sei. Was ich habe, das ist Gottes Gabe. Ich habe es nicht von Kunst oder Studiren, sondern vom Licht der Gnade, welches ich allein gesucht habe: und ob mein Anfang zwar einfältig gewesen, wegen meines kindischen Verstandes, so hat doch Gott seit der Zeit mit seinem Licht etwas in mir gewirkt, und mir mein kindisches Auge eröffnet. Wollet also meine Schrift nicht ansehn, als eines großen Meisters: denn Kunst ist nicht darin zu sehen, sondern großer Ernst eines eifrigen Gemüths, der nach Gott dürstet, und in diesem Durst große Dinge empfindet. Ich bin ein Kind, dessen Verstand am Saumen meiner Mutter hanget, und habe keine Gewalt noch Verstand, ohne was mir die Mutter giebt. Ich liege in Ohnmacht als ein Sterbender; doch richtet der Höchste mit seinem Odem mich auf."

— Diese Demuth des Mystikers ist nicht ernst gemeint; der Gott, den er anbetet, ist nur in seiner eignen Seele und nicht objectiv. — „Wir haben das Centrum der Natur in uns: machen wir einen Engel aus uns, so sind wir das; machen wir einen Teufel aus uns, so sind wir das auch. Es ist nicht genug, beten: Herr gieb mir einen starken Glauben! sondern du mußt in Christi Leiden und Sterben eingehn und aus seinem Tode neu geboren werden. Begehren, Sinnen und Gemüth halten inne des Geistes Centrum, aus welchem der Wille ausgeboren wird, in welchem das wahre Gleichniß und das Bild Gottes in Fleisch und Blut stehet, stehet aber in der Verborgenheit. Wie schlägt die äußere Vernunft oft das edle Bild, das aus dem Dornenbade und der Trübsal auswächst: wie gar mancher Zweig wird von dem Perlenbaum ausgerissen durch Zweifel und Unglauben, welche den Menschen in den falschen Weg einführen. Unser rechtes Leben, damit wir Gott schauen sollen, ist als ein verdämpfet Feuer, in manchem auch wohl als das Feuer im Stein verschlossen: wir müssen's ausschlagen mit ernsten Einwendungen zu Gott. Die Liebe ist unser Schwert, sie ist das Feuer, dem der Teufel und die Welt feind sind. Feuer ist die Wurzel des Lebens aller Creaturen, und so das Feuer verloren ist, so suchet man in Stahl, Stein und Zunder, die doch alle aus dem Feuer geboren sind. Also auch das Leben, wenn es zerrüttet und streitig ist, da theilen sich auch die Kräfte, und gehen in Schädlichkeit, daß ein jedes ein sonderliches Amt treibet. Hätten wir uns in kindlicher Einfalt am Wort gehalten und an der Beschaulichkeit göttlicher Weisheit im Paradies, so wäre Glauben und Hoffnung verborgen geblieben, und die Liebe allein offenbar gewesen: nun ist es umgekehrt, weil wir zur Sternenregion ausgekehrt sind, die uns die holdselige Lichtflammen der Liebe verdeckt und müssen glauben und hoffen, was wir nicht sehen noch empfinden, bis die Liebe Gottes unsere erstorbene Liebe wieder anzündet, und aufs Neue in sich zum Leben gebiert. Darum gehet der Glaube, als eine verborgene Flamme, aus der gestirnten Vernunft durch den Tod Christi über sich, zu wecken die Früchte der Liebe und des Geistes, und wurzelt in Demuth unter sich in der Hoffnung. Die Hoffnung aber fasset nicht das Irdische, sondern erhebet ihre Flügel mit dem Glauben zu Gott über sich."

Der Glaube muß also in das Innere eingehn, um den Herrn

zu ſuchen. — „Womit den heiligen Schriften der Propheten und Apoſtel Nichts zu nahe geredet iſt, denn ſie haben in der göttlichen Weisheit ſich ausgeſprochen, nachdem es ihre Zeit erfordert; weil aber die jetzige eines andern Arztes bedarf, ſo befindet ſich auch jetziger Zeit anderes Erkennen und Wiſſen zu der Krankheit. Es iſt ein irriger Wahn, daß man meinet, Gott lehre unmittelbar ſeine Boten den äußern Buchſtaben und wörtlichen Ausdruck, oder wie man ſpricht, der heilige Geiſt inſpirire alle Buchſtaben, welche Meinung noch von der Juden Aberglauben urſtändet.“ — Eine arge Ketzerei, aber zu nothwendig bei einem Theoſophen, der ſich häufig in Etymologien gefällt, die er nach beſſerer Erkenntniß denn doch lieber ſeiner menſchlichen Schwäche, als ſeinem heiligen Geiſt beimeſſen möchte. —

Die Morgenröthe im Aufgang handelt zunächſt von der Erforſchung des göttlichen Weſens in der Natur. — „Die Theoſophie iſt gleich einem Baum im Garten, wo er vom Saft der Erde wächſt und viel gute Früchte trägt, daran ihn aber der Sternen Einfluß oft hindert. Je größer und älter er wird, je ſüßere Früchte trägt er, und wenn er veraltet, ſo verklären ihn die jungen Sproſſen, bis er gar dürre und abgehauen wird. — Zwei Qualitäten (die Hauptkategorie Böhme's, der gern lateiniſche Worte einflechten mag; hergeleitet übrigens von quallen) ſind in dem Baum des Lebens — Gut und Böſe. Wie von Anfang an beide Qualitäten um die Menſchheit gerungen, alſo auch noch. Des Satans Wirkungen zeigten ſich in Cains Geſchlecht, welches bei der Jugend des Baumes vorgedrungen; worüber Gott denſelben durch's Waſſer der Sündfluth bis auf den Stamm kahl gemacht und gedünget, hernach mit dem Feuer Sodom's geſchreckt, endlich mit dem Geſetz Moſis unterrichtet. Aber das Licht wollte nicht an den Tag kommen wegen des gewaltigen Widerſtandes. Das Mittelalter des Baumes brachte ſüße Früchte, die Propheten; auch ging den Heiden ein heller Licht auf, wiewohl nur noch in der wilden Natur. Endlich ging die Sonne auf, Chriſtus kam und wurde in der Natur ein Baum des Lebens, deſſen Zweige ſich unendlich ausbreiteten, ſelbſt den vom Sturme abgeſchlagenen zum Heil. Der Satan verwandelte daher ſeinen Sturm in eine betrügliche Krämerei mit des Baumes Früchten, die er verfälſchte, und pflanzte einen andern wilden Baum gen Mitternacht, den die Völker für den Baum des Lebens hielten.“ — Nach

dieſer hiſtoriſchen Einleitung folgt die Expoſition des Inhalts. Die Morgenröthe handelt: 1) von der Philoſophie, d. h. von der göttlichen Kraft, und wie im Weſen Gottes die Natur, Sternen und Elemente beſchaffen ſind, und woher alles Ding ſeinen Urſprung hat; 2) von der Aſtrologie, von der Kraft der Natur, der Sternen und Elemente, und wie dieſelben Alles treiben und in Allem wirken: „nicht das iſt mein Fürnehmen, daß ich wollte aller Sternen Lauf, Ort oder Namen beſchreiben, oder wie ſie jährlich ihre Conjunction haben, was durch die lange Verjährung iſt erfahren worden von den hochweiſen und klugen Männern, durch fleißiges Anſchauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe daſſelbe auch nicht ſtudiret und gelernt, und laſſe daſſelbe den Gelehrten; ſondern mein Fürnehmen iſt, nach dem Geiſt und Sinn zu ſchreiben, und nicht nach dem Anſchauen.“ 3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reich Chriſti und ſeinen Kämpfen mit der Hölle. — Wer erkennt hier nicht wieder die Eintheilung in Logik, Philoſophie der Natur und Philoſophie des Geiſtes? Alles was in der Natur iſt, und was im Geiſt geſchieht, iſt in Gott, und doch iſt das Sein der Natur und des Geiſtes in Gott wieder verſchieden von ihrem natürlichen und geiſtigen Sein. — „Es iſt der Geiſt des Menſchen nicht allein aus den Sternen und Elementen hergekommen, ſondern es iſt auch ein Funke von dem Licht und Kraft Gottes darinnen. Die Seele hat ihren Urſprung nicht allein vom Leibe; und ob ſie gleich in dem Leibe entſteht, und ihr erſter Anfang der Leib iſt, ſo hat ſie doch ihre Quelle von Außen in ſich durch die Luft. Darum weil der heilige Geiſt in der Seele creatürlich iſt, als der Seele Eigenthum, ſo forſchet ſie bis in die Gottheit und auch in die Natur: denn ſie hat aus dem Weſen der ganzen Gottheit ihre Quelle und Herkommen. Gleichwie das Auge des Menſchen ſiehet bis in die Geſtirne, daraus es ſeinen Urſprung hat, alſo auch die Seele ſieht bis in das göttliche Weſen, darin ſie lebt. Weil aber die Seele auch aus der Natur ihre Quelle hat, und in der Natur Böſes und Gutes iſt, und ſich der Menſch auch hat durch die Sünde in die Grimmigkeit der Natur geworfen, daß alſo die Seele täglich und ſtündlich mit Sünden befleckt wird, ſo kann die Seele zu keiner vollkommenen Erkenntniß in dieſem Leben kommen bis an's Ende, da ſich Licht und Finſterniß ſcheiden; und wird die Grimmigkeit mit dem Leibe verzehrt in der Erden, dann ſiehet die Seele hell und voll-

kommlich in Gott ihrem Vater. Wenn aber die Seele vom heiligen Geist angezündet wird, so triumphirt sie in der Liebe, wie ein großes Feuer aufgeht, also daß Herz und Nieren für Freuden zittern: es ist aber nicht bald große und tiefe Erkenntniß da, in Gott ihrem Vater, sondern die Liebe gegen Gott ihren Vater triumphirt also in dem Feuer des heiligen Geistes.“

„Willst du ein Philosoph und Naturkundiger sein, und Gottes Wesen in der Natur erforschen, so bitte Gott um seinen Geist, daß er dich mit demselben wolle erleuchten. Denn in deinem Fleisch und Blut kannst du solches nicht ergreifen; ob du's gleich lieseſt, so ist's nur ein Dunkel vor deinen Augen; alleiu in dem heiligen Geist, der in Gott ist, und auch in der ganzen Natur kannst du forschen bis in das ganze Leben Gottes, welches ist die Natur, sowohl auch bis in die heilige Trinität. Denn der heilige Geist geht von der heiligen Trinität aus, und herrscht in dem ganzen Leib Gottes, d. i. in der ganzen Natur. Du mußt den Sinn im Geist erheben, und betrachten, wie die ganze Natur mit all' ihren Kräften, dazu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles was darin ist und über dem Himmel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quelladern in dem natürlichen Leib Gottes in dieser Welt. Der Himmel ist das Herz der Natur, darin alle Kräfte sind. So man nennt Himmel und Erde, Sternen und Elemente und Alles was drin ist, und alles was über dem Himmel ist, so nennt man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesem Wesen, in seiner Kraft, die von ihm ausgeht, also creatürlich gemacht hat. Du mußt nicht denken, daß darum in Gott Böses und Gutes sei, sondern Gott ist selber das Gute, und hat auch den Namen von dem Guten, der triumphirenden ewigen Freude: allein die Kräfte gehen von ihm aus, die du in der Natur erforschen kannst, und die in allen Dingen sind. — So sich aber Gott in sich selbst sollte erzürnen, so würde die ganze Natur brennen, was einmal am jüngsten Tage in der Natur und nicht in Gott geschehen wird; in Gott aber wird die triumphirende Freude brennen. Nun macht aber die Freude in Gott den Himmel beweglich, und der Himmel macht die Sterne und Elemente beweglich, und die Sterne und Elemente machen die Creaturen beweglich. Aus der Kraft Gottes ist worden der Himmel, aus dem Himmel sind worden die Sterne, aus den Sternen die Elemente, aus den Elementen die Erde und die Creaturen. Also hat Alles seinen Anfang, bis auf die

Engel und Teufel, die sind vor der Schöpfung Himmels und der Sternen und Erden aus derselben Kraft entstanden, daraus Himmel und Sterne und Erde worden ist.“ — Wir werden eine ähnliche, wenn auch im Ideellen sich bewegende Deduction bei Spinoza wiederfinden.

„Das Centrum der Natur ist also die hochgebenedeite, triumphirende, heilige, heilige, heilige Dreieinigkeit, Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist. Der Sohn ist das Herz in dem Vater, der Kern in seinen Kräften; er ist die Ursache der quellenden Freuden, sowie die Sonne das Herz des Sternenhimmels ist. Der Geist ist der heilig wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein liebliches, sanftes und stilles Sausen aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes; und in dieser Bewegung stehet aller Creaturen Leben. Alles Ding ist nach dem Gleichniß dieser Dreieinigkeit worden.“ — An das göttliche Wesen schließt sich die himmlische Heerschaar der Engel an, in denen die unendlichen Eigenschaften Gottes endlich, und damit wirklich werden. — „Die Natur arbeitet mit höchstem Fleiße an der verderbten und todten Erde, daß sie möchte himmlische Form und Art gebären; aber sie gebärt todte und harte Früchte, die nicht mehr als nur ein Schattenbild sind der himmlischen. Wenn ich nun schreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, so mußt du es nicht irdisch, gleich dieser Welt verstehn; denn das ist nicht meine Meinung, daß im Himmel wachse ein todter, harter, hölzerner Baum oder Stein, der in irdischer Qualität bestehe; nein, sondern meine Meinung ist himmlisch und geistlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich also; ich meine kein ander Ding, als wie ich's im Buchstaben setze.“ — Wen sollte dies nicht an die lutherische Erklärung der Sakramente erinnern? Schlecht Wasser thut's freilich nicht ꝛc. — Die sieben Quellgeister, oder Qualitäten, oder Kräfte Gottes, aus denen Alles herfließt, sind folgende: 1) die herbe, 2) die süße, 3) die bittre, 4) die Hitze, 5) die holdselige Liebe, 6) der Schall, Ton oder Marcurius; 7) der Corpus, der aus den andern sechs Quellgeistern gebildet wird. Aus den sieben Quellgeistern sind auch die Engel geschaffen, und jeder Engel hat von jedem Quellgeist etwas in sich, aber so, daß der eine über die andere präponderirt. — Fast die ausschließliche Beschäftigung der Engel ist, Musik zu machen, durch welche überall in dem göttlichen Salitter (= Chaos) Blumen, Figuren und Farben aufgehn. — Nach dem Vorbilde der göttlichen

Trinität wurden drei königliche Engel geschaffen, Michael, Lucifer und Uriel. Die Bewegung des Bösen in dem zweiten wird physikalisch geschildert, nach allen sieben Qualitäten, der herben, bittern u. s. w. So erfahren wir von dem erschrecklichen, kläglichen und elenden Fall des Königreichs Lucifer, und wie Lucifer der schönste Engel im Himmel ist der greulichste Teufel worden. — „Gott schuf darum Engel aus sich selber, daß sie härter und derber zusammen corporirt wären, als die Figuren (Ideen), welche durch die Qualification der Geister Gottes in der Natur aufgingen, und auch durch der Geister Bewegen wieder vergingen, daß ihr Licht in ihrer Heiligkeit sollte heller scheinen, und daß der Ton hell tönete, damit das Freudenreich in Gott größer würde." — Aber mit dieser bestimmten Gestalt kam auch das Böse in die Welt. — „Nun sprichst du: hat denn der ganze Gott solches vor der Zeit der Erschaffung der Engel nicht gewußt, daß es werde also zugehn? — Nein: denn dann wäre es ein ewig vorsätzlicher Wille gewesen, und wäre keine Feindschaft wider Gott." — Es folgt nun eine förmliche Citation Lucifers vor die Schranken des mystischen Richters, wo ihm seine Schuld nachgewiesen wird, und eine heftige, aber wieder rein physikalische Schilderung der Mordgrube des Teufels, des Trauerhauses des Todes, der Anzündung des Zornfeuers. — „Da sollst du ein ewiger, allmächtiger Gott innen sein, wie ein Gefangener in einem tiefen Kerker: da wirst du Gottes Licht ewig weder sehn noch erreichen, und der angezündete bittere Zorn Gottes wird deine Grenze sein, daraus du nimmer kannst. König Lucifer, wie schmeckt dir das?" — Nach diesem ersten Sündenfall folgt die Erzählung von dem kläglichen und elenden Zustand der verderbten Natur, von dem Ursprung der vier Elemente, anstatt der heiligen Regierung Gottes; von der Schöpfung Himmels und der Erden. — Das Wort hat allmächtige Kraft, aber diese Kraft wird in die physische Beschaffenheit desselben gelegt, und oft sehr komisch deducirt, da J. Böhme nur die deutschen Worte kennt, und in der Beschreibung derselben vergißt, daß Gott Hebräisch gesprochen. — „Wenn wir werden mit einander über diesen schmalen Weg der fleischlichen Geburt auf jene grüne Wiese kommen, da der Zorn Gottes nicht hinreicht, alsdann wollen wir uns dieses erlittenen Schadens wohl ergötzen, ob wir gleich jetzt müssen der Welt Narr sein, und den Teufel in Kraft des Zornes Gottes lassen über uns herrauschen: es liegt nichts daran; es wird uns in jenem Leben

schöner anstehn, als hätten wir in diesem Leben eine königliche Krone geführt; denn es ist gar eine kurze Zeit dahin, und ist nicht werth, daß es eine Zeit genannt wird. Wenn du deine Gedanken von dem Himmel fassest, was der sei, so darfst du sie nicht viel tausend Meilen von hinnen schwingen; denn derselbe Ort ist nicht dein Himmel. Und ob er gleich mit deinem Himmel verbunden ist wie ein Leib, und es ist auch nur ein Leib Gottes, so bist du doch nicht in demselben zur Creatur worden, sondern in dem Himmel dieser Welt, der auch eine solche Tiefe in sich hat, die keine menschliche Zahl ist. Denn der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Orte, wo du stehest und gehst: wenn dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift, und durch die siderische und fleischliche hindurch dringet, so ist er schon im Himmel." — Denn der Himmel ist ebensowenig jenseits als Gott selber. — „Es haben zwar viel Scribenten geschrieben, der Himmel und die Erde seien aus Nichts geschaffen. Wo aber Nichs ist, da wird auch Nichts; alles Ding muß eine Wurzel haben; wären nicht die sieben Geister der Natur von Ewigkeit gewesen, so wäre kein Engel, auch kein Himmel und keine Erde worden." — Gott, sagt Spinoza in demselben Sinne, ist der Dinge immanente, nicht vorübergehende Ursache. — „Die Erde aber ist aus dem verderbten Salitter der äußersten Geburt worden. Wenn du die Erden und Steine ansiehst, so mußt du sagen, daß der Tod darinnen sey; aber auch im Leben: sonst wüchse darin weder Gold und Silber, noch auch Kraut und Gras. Das Leben bringt durch den Tod: die äußerste Geburt ist der Tod, die andre ist das Leben, welches im Zornfeuer und in der Liebe steht; die dritte ist das heilige Leben (Natur — Geist — Idee). — Wenn der Mensch die Tiefe über der Erden ansieht, so sieht er Nichts als Sternen und Wasserwolken, dann denkt er, es müsse ein anderer Ort sein, da sich die Gottheit mit der himmlischen und englischen Region erzeige. Er will schlecht die Tiefe, sammt ihrer Region, von der Gottheit unterscheiden, denn er sieht allda nichts als Sternen, und die Region dazwischen ist Feuer, Luft und Wasser. Da denkt er denn, das hat Gott mit seinem Willen aus Nichts also gemacht: wie könnte in dem Wesen Gott sein? Er bildet ihm nunmehr ein, es sei nur also ein Haus, darin Gott mit seinem Geist regiere und wohne. Es dürfte mancher wohl fragen: was wäre das für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft in Feuer, Luft, Wasser und Erde stände. Siehe du unbegreiflicher Mensch, ich

will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieſes ganze Weſen nicht Gott iſt, ſo biſt du nicht Gottes Bilde; wo irgend ein fremder Gott iſt, ſo haſt du keinen Theil an ihm. Denn du biſt aus dieſem Gott geſchaffen, und lebeſt in ihm, und derſelbe giebt dir ſtets aus ihm Kraft, Segen, Speiſe und Trank; auch ſo ſtehet all' deine Wiſſenſchaft in dieſem Gott, und wenn du ſtirbſt, ſo wirſt du in dieſem Gott begraben. Wo nun ein fremder Gott iſt, der außer dieſem iſt, wer wird dich dann aus dieſem Gott, darinnen du verweſet biſt, wieder lebendig machen? wie wird dir der fremde Gott, aus dem du nicht geſchaffen biſt, und in dem du nie gelebt haſt, deinen Leib und Geiſt wieder zuſammenſetzen? Wo du aus anderm Stoff biſt als Gott ſelber, wie wirſt du dann ſein Kind ſein? oder wie wird der Menſch und König Chriſtus können Gottes leiblicher Sohn ſein, den er aus ſeinem Herzen geboren hat? So nun ſeine Gottheit ein anderes Weſen iſt als ſein Leib, ſo müßten zweierlei Gottheiten in ihm ſein: ſein Leib wäre von dem Gott dieſer Welt, und ſein Herz wäre von dem unbekannten Gott. Siehe, das iſt der rechte einige Gott, aus dem du geſchaffen biſt, und in dem du lebeſt: wenn du anſiehſt die Tiefe und die Sternen und die Erden, ſo ſieheſt du deinen Gott, und in demſelben Gott lebeſt und biſt du auch, und biſt eine Creatur aus ihm und in ihm, ſonſt wäreſt du Nichts. Wenn du freilich anſiehſt die Tiefe, die Sonne, die Elemente, die Erde, ſo begreifſt du mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit, ob ſie wohl allda und darin iſt; ſondern du ſiehſt und begreifſt erſtlich mit deinen Augen den Tod, danach den Zorn Gottes und das hölliſche Feuer. So du aber deine Gedanken erhebſt und denkeſt, wo Gott ſei, ſo ergreifſt du die ſideriſche Geburt, da Liebe und Zorn gegen einander wallen. Wenn du aber den Glauben ſchätzteſt an den Gott, der in Heiligkeit in dieſer Region regiert, ſo brichſt du durch den Himmel, und ergreifſt Gott bei ſeinem heiligen Herzen. Wenn nun dieſes geſchieht, ſo biſt du wie der ganze Gott iſt, der da ſelber Himmel, Erde, Sterne und Elemente iſt; und haſt auch ein ſolch Regiment in dir, und biſt auch eine ſolche Perſon, wie der ganze Gott in dieſer Welt iſt." — Zu dieſem Zweck werden die Verhältniſſe des Himmelsgebäudes beſchrieben: ſo die Planeten. Nur ein Beiſpiel daraus! — „Saturnus, der kalte, ſcharfe und ſtrenge, herbe Regent, nimmt ſeinen Anfang und Herkommen nicht von der Sonnen: denn er hat in ſeiner Gewalt die Kammer des

Todes, und ist ein Vertrockner aller Kräfte, davon die Leiblichkeit entsteht. Gleichwie die Sonne ist des Lebens Herz, und ein Ursprung aller Geister in dem Leib dieser Welt, also ist Saturn ein Anhänger aller Leiblichkeit und Begreiflichkeit: und stehet in dieser zwei Planeten Gewalt der ganze Leib dieser Welt, und mag keine Creatur oder Bildung, sowohl auch keine Beweglichkeit, außer dieser beiden Gewalt, in dem natürlichen Leibe dieser Welt werden. Sein Ursprung aber ist die ernstliche, herbe und strenge Ängstlichkeit des ganzen Leibes dieser Welt; denn als in Zeit der Anzündung des Zorns das Licht in der äußersten Geburt dieser Welt verloschen (welche Geburt ist die Natürlichkeit oder Begreiflichkeit), so stund die herbe Qualität in ihrer schärfsten und strengsten Geburt, und zog aller Quellgeister Gewirke herb und streng zusammen. Davon denn die Erde und Steine sind worden: und war wohl recht das Haus des Todes, oder die Einschließung des Lebens, darinnen König Lucifer ist gefangen worden. Als aber am ersten Tage das Licht durch das Wort oder Herz Gottes in der Wurzel der Natur wieder anbrach, so erhielt durch diese Beweglichkeit die strenge und herbe Geburt wieder einen Aufgang des Leibes" u. s. w. — Der Schluß der Morgenröthe ist dieser. „Ich bescheide den Gottliebenden Leser, daß dieses Buch nicht ist vollendet worden: denn der Teufel gedachte, Feierabend damit zu machen, weil er sah, daß der Tag darinnen wollte anbrechen. Auch hat der Tag den Morgen schon übereilet, daß es fast Licht ist worden; es gehöreten noch wohl ein 30 Bogen dazu! Weil es aber der Sturm hat abgebrochen, so ist's nicht vollendet worden, und ist auch unterdessen Tag worden, daß die Morgenröthe ist verloschen, und ist seit der Zeit am Tage gearbeitet. Soll auch also bleiben stehn, zum ewigen Gedächtniß, weil der Mangel in den andern Büchern ist erstattet worden." —

Das ganze Mittelalter hatte in sogenannten reinen Gedanken seine geistige Thätigkeit ausgeübt, die neue Zeit brachte diesem flüchtigen Gedankenwesen einen entschiednen Realismus entgegen. Auch das Geheimste und Erhabenste wollte man sich vorstellen und deutlich machen, nach Art dessen, was man sinnlich wahrnahm und geistig fühlte. Einerseits das Aufblühen der Naturwissenschaft, andrerseits das historische Gefühl: die Kenntniß des Alterthums, das allmälig sich concentrirende Staatsleben, machten ihr Recht an dem Gedanken geltend. Nun wurde mit Heftigkeit, was man aus der Natur oder

dem Recht erfahren hatte, in jene formellen Begriffe eingezwängt. Die ſpitzen und ſcharfen Formen der Scholaſtik vertrugen dieſen Inhalt nicht; deſto mehr befreundete ſich dieſer ſtrebſame Realismus mit der Myſtik, deren phantaſtiſche Weltanſchauung den verworrenen Brocken des neuen Wiſſens ein glänzendes Gewand überwarf. Geblendet von der plötzlichen Erſcheinung ſo vieler Wahrheiten, die ſich bis dahin im Verborgenen gehalten, glaubte man den Creaturen ins Herz zu ſehn; bei der ſubjectiven Richtung des Proteſtantismus fühlte man im Innern die Wahrheiten, die man äußerlich lernte. Aus der zahlloſen Menge von Myſtikern jener Zeit haben wir J. Böhme vorzüglich deshalb ausgewählt, weil bei ihm die formelle Energie der Myſtik am reinſten hervortritt, denn man kann nicht ſagen, daß Gelehrſamkeit oder Bildung einen weſentlichen Einfluß auf ſeine Speculation gehabt hätten. Gott wird als ein geſchichtliches und natürliches Weſen gefaßt, d. h. das geſchichtliche und natürliche Weſen erſcheint in Zuſammenhang und göttlicher Verklärung, ſo viel der gute Schuſter von Natur und Geſchichte gehört hat.

Bei dem innigen Zuſammenhang, in welchem Poeſie und Philoſophie zu einander ſtehn, kann es nicht fehlen, daß die Dichtkunſt ſich auf ähnliche Weiſe des Göttlichen bemächtigt, um es in den natürlichen und geſchichtlichen Stoff einzuprägen.

John Milton.

Sehr raſch ging die heitere Welt der Shakespeareſchen Zeit vorüber, die mit dem Gedanken des Proteſtantismus ſpielen konnte; ein gewaltiger Sturm fegte die unbefangene Luſt am Objectiven hinweg und gab den dunkeln Mächten der Subjectivität freien Spielraum. Der finſtre Geiſt der Puritaner, welcher das ganze Leben zu einem heiligen machen wollte, der Gott in die Welt hinabführte und den Menſchen tödtete, deſſen einzige Poeſie in den Pſalmen war, den Kriegsliedern Jehovah's gegen ſeine Feinde, lebte in einem zu herben, zehrenden Haß, als daß er zu einem heitern Anſchauen der Objectivität hätte kommen können. Dieſe knöcherne, farbloſe Plaſtik eines geiſtlichen Lebens verabſcheute das phantaſtiſche Spiel der Kunſt ebenſo als den unbefangenen Genuß und die Zwecke dieſer Welt überhaupt. Wie der zelotiſche Eifer des alten Chriſtenthums gegen die Tempel und Statuen der Heiden gewüthet, ſo predigte jetzt der Fanatismus des Glaubens gegen die leichtfertige Poeſie der alten Zeit.

Es war eine derbe, feste Realität in diesen kriegerischen Predigern, welche die Sorge für den Leib ebenso heilig hielten, als die Andacht zum Himmel. Die äußerliche Entfaltung des Puritanismus war die Demokratie, aber auch sie konnte nicht genügen, weil hier der Einzelne nach dem allgemeinen Willen unterworfen blieb. Der Heilige erkannte nur die unmittelbaren Worte der Schrift an, die er dann nach Belieben auslegen konnte. Da die irdische Realität in den Himmel aufgenommen war, so blieb es nicht bei der phantastischen Abstraction des Katholiken, sondern es wurde ein derber, concreter Glaube an die Wirklichkeit des kommenden Gottesreichs und an die absolute Würde der Person. Diesen Männern boten die Urwälder Amerika's ein geeignetes Feld für die geistliche und weltliche Thätigkeit. Hier stand der Mensch wirklich auf sich, sein Himmel und seine Erde in ihm selbst.

J. Milton ist der classische Dichter des puritanischen Sectengeistes, wie dieser noch eine mächtige Flamme war. Die concrete Realität, der heilige Feuereifer und die zehrende Negation gegen das Unheilige, das sind die wesentlichen Elemente seines Gedichtes, wie seiner Zeit.

Der Himmel wird wie eine Holländische Bauernhochzeit gemalt, selbst die Allegorie plastisch bis zum Häßlichen ausgeführt. Es ist nicht die flüchtige Phantasie eines Südländers, der Tage lang von Früchten lebt, sondern die gründliche, gesunde Vorstellung John Bulls, der sich an Rindfleisch und Bier sättigt.

Aber dieses heilige Reich strebt doch vergebens nach voller Realität. Jene himmlische Erde ist doch keine rechte Erde; die Erde ist noch außer sich, sie hat das Jenseits nicht überwunden, und ist gebrochen in sich selbst. Die Tugend hat zwar das irdische Moment der Bestimmtheit an sich, sie ist aber eben noch Tugend, d. h. Selbstentäußerung; der Mensch ist bei allem Egoismus und aller Festigkeit der Person noch ein transcendenter, der erst im überirdischen Dasein seine volle Wirklichkeit erwartet.

In diesen harten Formen ist ein feuriges Element. Die Kühnheit der Bilder, die wir an Milton bewundern, unterscheidet sich wesentlich von der flüchtigen Gaukelei der katholischen Romantik in ihren anmuthig träumerisch in einander verschwebenden Farben und Gestalten. Es ist das ernste, zornige Ringen des vom Geist erfüllten

Glaubens, ſich die Welt zu unterwerfen. Es iſt der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, der in Erde und Himmel ſich wiederzufinden ſtrebt.

Er findet ſich nicht, denn das Weſen des Glaubens iſt die Trennung, ſeine äußere Erſcheinung der Haß. Dieſer Glaube kann nur das verlorne Paradies ſich ausmalen, nicht das wiedergefundne. Die Hölle iſt ewig, die Zwietracht unendlich. Die Angſt vor der Erbſünde wird eine unendliche Anklage.

Der eigentliche Held des verlornen Paradieſes iſt Satan; und er, den wir haſſen ſollen, iſt der einzige in dieſem Chor lobſingender Kaſtraten und reſignirter Geſchöpfe, der uns ein Intereſſe abgewinnt. — Der Kampf Lucifer's mit Gott, der in J. Böhme ſich rein im Phyſikaliſchen hielt, geht hier auf ſittlichem Gebiet vor, und wird mit allem Glanz der Poeſie dargeſtellt. Es iſt nicht mehr bloß der heilige Geiſt Gottes, der den Dichter begeiſtert, ſondern der Geiſt in der milden Form der Muſe.

„Singe, o Muſe, die du auf Sion's Höhn den Schäfer begeiſtert haſt, zuerſt die Geheimniſſe Gottes und der Welt zu verkündigen; entzünde meinen kühnen Geſang, ſich über das gemeine Maaß der Sterblichen zu erheben. Nicht eine von den neun des Helikon, ſondern Urania, die du lang, ehe Höhen auftauchten oder Fluthen die Berge hinabglitten, mit der Weisheit, deiner Schweſter, verkehrteſt, und vor dem Allmächtigen ſpielteſt, deſſen Ohr deine Lieder ergötzten. Und vor Allem du, o Geiſt! der du allen Tempeln ein reines Herz vorziehſt, belehre mich; denn du warſt von Anfang an zugegen, und ſchwebteſt auf mächtigen Schwingen, gleich der Taube brütend über der wüſten Tiefe; erleuchte, was in mir dunkel iſt, erhebe und ſtütze, was ſich zu Boden ſenkt.“ — Der Dichter überläßt ſich nicht blind dem heiligen Geiſt, wie der Myſtiker, er bringt ihm einen Inhalt entgegen, und der Geiſt erſcheint auch nicht in ſeiner reinen, ſpirituellen Form.

Wir wollen den Mythus chronologiſch ordnen. Zuerſt die Geſchichte vor der Schöpfung, wie ſie der Erzengel Rafael dem Menſchen erzählt. — „Wie ſoll ich menſchlichen Sinnen die Heldenthaten kämpfender Geiſter deutlich machen? Aber da es zu deinem Beſten iſt, will ich, was die Faſſungskraft menſchlicher Begriffe überſteigt, ſo darſtellen, daß ich Geiſtiges körperlichen Formen anpaſſe. — Ehe noch die Welt war, als das Chaos wogte, wo jetzt Himmel und Erde ſtehn, berief eines Tages — denn auch in der Ewigkeit miſſt die

Zeit, die der Bewegung immanent ist, alle Dinge — Gott seine Heerschaaren zusammen. Von allen Enden des Himmels erschienen sie, und ihre Fahnen, Banner und Standarten, die über den Häuptern berühmter Fürsten wogten — berühmt wegen heiliger Thaten der Liebe — flatterten hoch in der Luft. Als sie versammelt waren, sprach er also zu ihnen: Diesen Tag habe ich meinen einzigen Sohn erzeugt, den ihr jetzt zu meiner rechten Seite seht; ich habe bei mir selbst geschworen, daß alle Knie des Himmels sich vor ihm beugen und ihn als Herrn anbeten sollen. Wer sich diesem Gebot entzieht, versinkt in unendliche, erbarmungslose Nacht. So sprach der Allmächtige, und Alles war entzückt, die Engel feierten mystische Tänze, ähnlich wie die Bewegung der Sphären, und als der Abend kam — denn auch wir haben Abend und Morgen, nicht aus Nothwendigkeit, sondern der angenehmen Abwechselung wegen — so ruhten sie vom Tanz vor den reichbesetzten Tischen, auf denen purpurner Nektar aus Kelchen von Perlen und getriebenem Golde floß, unter herrlichen Trauben, wie sie im Himmel wachsen. Nachdem sie sich mit Heiterkeit am Mahle ergötzt, legten sie sich zur Ruh in frisch aufgerichteten Zelten, von kühlen Winden gefächelt, mit Ausnahme des Engels, dessen Geschäft es war, das nie schlafende Ohr des ewigen Vaters mit angenehmen Melodien zu erheitern. Nur Ein Fürst des Himmels verschmähte den Schlaf, der mächtigste von Allen, dessen Name jetzt aus dem Buch des Himmels gestrichen ist; sein Stolz war gekränkt, daß er vor einem Jüngern sein Knie beugen sollte. Ins Geheim gab er seinen Truppen das Signal, und gehorsam seinem Gebot brachen seine Freunde und Vasallen — ein Drittel des ganzen himmlischen Heeres — in der Stille auf nach seinem entfernten Reich, ohne die schuldige Pflicht der Ehrerbietung zu leisten.

Da sprach Gott lächelnd zu seinem Erben: Nun müssen wir all unsre Macht zusammennehmen, um unser altes Recht zu vertheidigen; solch ein Feind erhebt sich, in kühner Rebellion in dem geräumigen Norden einen eignen Thron aufzurichten. Im Schlachtgewühl müssen wir nun zeigen, was unsre Macht ist oder unser Recht. Laß uns daher Rath halten, damit wir nicht unversehens unsern Thron, unser Heiligthum und unser Recht verlieren. — Ihm antwortete bescheiden der Sohn: Mächtiger Vater, mit Recht spottest du über das eitle Unternehmen unsrer Feinde, das doch nur dazu dienen kann,

uns berühmt zu machen, und deinen Getreuen zu zeigen, daß dein erwählter Sohn nicht der Schlechteſte unter deinen Heerſchaaren iſt. — Indeß berief der Rebell ſeine Vaſallen aus allen Gegenden ſeines Reichs zuſammen: Ihr Fürſten, Herzoge, Würdenträger, liebe Getreue! bis jetzt haben wir noch des ſtolzen Knies Tribut Keinem gezahlt; jetzt müſſen wir lernen, den Nacken geſchmeidig unter das Joch beugen. Ihr werdet euch dem nicht fügen, wenn ich euch recht kenne, denn als Söhne des Himmels ſeid ihr alle, zwar nicht einander gleich, doch frei. Mit welchem Recht wird uns ein Herr gegeben, da wir ihm ebenbürtig ſind? noch dazu ein Jüngerer? — Alle lauſchten auf die Worte ihres Fürſten; nur Einer ſtand auf, im Eifer der Loyalität: Willſt du Gott Geſetze geben, du mit ihm über die Sätze der Freiheit disputiren, der dich ſowie das Geſetz erſt hervorgebracht hat? Unterwirf dich, ehe die Reue zu ſpät kommt! — Wir wollen verſuchen, entgegnete ihm der Abtrünnige, ob wir dem neuen Herrn gewachſen ſind; flieh und melde ihm unſer Vorhaben. — So war der Krieg erklärt; die himmliſchen Heerſchaaren wurden zuſammenberufen, und die beiden tapferſten Fürſten des Himmels, Michael und Gabriel, an die Spitze der verſchiedenen Abtheilungen geſtellt. Schon naht das Heer der Rebellen. Hoch in der Mitte, erhaben wie ein Gott, ſaß der Apoſtat in ſeinem ſonnenhellen Wagen, gezogen von flammenden Cherubim, gewappnet in Diamant und Gold; in majeſtätiſcher Eile ſtürmt er der Staubwolke ſeines Zuges voran. — „Ich hätte geglaubt, daß der Ruf der Freiheit allen himmliſchen Geiſtern ſüß ſein würde; ich ſehe aber, daß die Mehrzahl es vorzieht, zu dienen als lobſingende Troubadours, aufgefüttert in Feſten und müßigem Liederſpiel; ſo kommt denn die Maſſe der Knechte mit dem kleinen, aber kühnen Heer der Freien zum Kampf, und es ſoll ſich nun zeigen, was höhern Muth giebt, Freiheit oder Knechtſchaft.“ — Michael läßt mit allen Poſaunen das Signal geben, und der furchtbare Kampf beginnt. Keiner der himmliſchen Geiſter zeigt Furcht; Thaten ewigen Ruhmes, unzählig, werden ausgeführt; zuweilen ſpielt das Gefecht auf feſtem Grund, dann erheben ſie ſich auf ihren Schwingen und kämpfen in den Lüften. Lange Zeit dauerte der Kampf, bis Satan, der Wunder von Tapferkeit gethan, und dem in Waffen Keiner gleich kam, ſein zweihändiges Schwert hoch geſchwungen, auf Michael eindrang; aber Michael wird von Gottes Macht geſtärkt, ſein Schwert war geweiht und drang tief in die Seite des Feindes ein; ein weiter

Strom göttlichen Blutes strömte heraus, und Satan fühlte zum ersten Mal Schmerz. Sie führten ihn ab, und die Wunde heilte bald, denn göttliche Geister können ebensowenig tödtlich verwundet werden, als die Luft. Als nun der Tapferste der Rebellen gefallen war, brach Unordnung in ihre Reihen; Furcht ergriff sie, und sie räumten das Schlachtfeld. Das war der erste Tag.

Als sie in ihrem Lager angekommen waren, theilte Satan seinen Getreuen eine neue Erfindung mit, das Pulver; eilig wurden Geschütze gegossen, und so rückten sie am Anbruch des folgenden Tages mit angezündeten Lunten und gerichteten Laffetten, dem himmlischen Heer entgegen. Das Geschütz brach los, und Engel und Erzengel stürzten in einem verwirrten Haufen über einander. — Ihr Freunde, rief Satan, warum kommen diese stolzen Sieger nicht näher? Sie sind in seltsame Sprünge gerathen, als ob sie tanzen wollten, aber der Tanz war etwas ungewöhnlich und wüst, vielleicht aus Freude über unsre Huldigung; doch ich fürchte, wenn wir noch einmal huldigen, werden ihre Sprünge noch seltsamer werden. — Aber die gestürzten Engel, von Zorn entbrannt, ergreifen Felsstücke, mit denen der Himmel bestreut war, und schleudern sie auf die Rebellen; diese, von der göttlichen Heilkraft nicht mehr erfüllt, brüllen vor Schmerz, und schleudern ihrerseits, was ihnen unter die Hände kommt, ihren Gegnern an die Köpfe. Der ganze Himmel wäre zu Grunde gegangen, wenn nicht der Allmächtige dem Treffen Einhalt gethan hätte.

Zwei Tage sind vorüber, sprach er zu seinem Sohn, indem er alle Strahlen seiner göttlichen Majestät über ihn ergoß, der dritte ist dein. — Als der dritte Morgen zu leuchten begann, erschien der Sohn in aller Herrlichkeit des Vaters auf dem göttlichen Wagen, von dem verzehrendes Feuer quoll: vier vierköpfige Cherubim zogen den Wagen, aus Saphir und Bernstein war der Sitz, aus Krystall der Baldachin, zu seiner rechten Hand saß die adlerschwingige Victoria, neben ihm hing Bogen und Köcher, mit schweren Gewittern gefüllt, Millionen Heilige folgten ihm, und zwanzigtausend Streitwagen fuhren zu seinen Seiten. In majestätischem Schweigen glitt er auf der krystallnen Fläche einher, sein heiliges Banner ragte hoch in die Lüfte, ein allgemeines Jauchzen erhob sich unter den Engeln, bei seinem Anblick erholte sich der Himmel von seiner Verwüstung, und füllte sich mit frischen Blumen. Mit seinem alten Trotz trat der Feind dieser schrecklichen Hoheit entgegen, aber der Sohn Gottes befahl

seinem Heer, unthätig dem neuen Kampf zuzusehn; sein Antlitz nahm einen furchtbaren Ausdruck an, Rache saß auf seiner marmornen Stirn, die Cherubin breiteten ihre Schwingen, der Himmel zitterte unter dem Rollen seines Wagens, und Nacht wurde es vor ihm, zehntausend Blitze zugleich leuchteten in seiner Hand, die Schwerter der bösen Engel sanken kraftlos zu Boden, sie krümmten sich in namenloser Pein, über ihre Helme und Schilde ging der Lauf des Donnerwagens, und wie eine Heerde Ziegen, die vom Ungewitter überfallen sind, flohen sie nach allen Richtungen, von Schrecken und Angst ergriffen. Der krystallne Wall des Himmels spaltete sich, eine unabsehbare Tiefe that sich vor ihnen auf; mit Entsetzen blickten sie hinunter, aber hinter ihnen nahte sich größeres Entsetzen: häuptlings stürzten sie herab, und die Hölle zitterte unter ihrem Fall. Das Reich des Einzigen Gottes war gesichert.

Allein das Herz des Allmächtigen war nicht glücklich, da sein Himmel entvölkert war. Darum verkündete er den Engeln seinen Entschluß, eine neue Welt zu schaffen, welche die verlorne ersetzen sollte. Sie sangen das gebührende Hallelujah, und die Schöpfung begann. Das Weitere wissen wir aus Moses. —

Zum Dank für soviel Neuigkeiten erzählt nun Adam dem Erzengel seine eignen Empfindungen nach seiner Schöpfung, bei welcher Rafael abwesend war. — Als er sich von dem ersten, verworrenen Eindruck der neuen Schöpfung erholt hatte, schlief er ein und sah ein Traumgesicht, dessen innerliche Erscheinung ihn glauben machte, er habe schon früher gelebt. In diesem wird er auf die göttliche Erscheinung vorbereitet, die ihn bei seinem Erwachen erwartet. Er betet an, und Gott lehrt ihm die Namen der einzelnen Dinge der Natur, und giebt ihm die Herrschaft über dieselbe; aber Adam fühlt eine Sehnsucht nach seines Gleichen: welche Freude kann der Einsame haben? — Nun Adam, erwiedert Gott ihm lächelnd, wenn du dieser Meinung bist, was hältst du denn von meinem Zustand, der ich kein Wesen kenne, das sich irgend mir vergleichen ließe? — Die Höhe und Tiefe deiner ewigen Wege zu ermessen, sind alle menschlichen Gedanken zu klein: du bist vollendet in dir selbst, der Mensch aber ist ein mangelhaftes Wesen, und er muß seinen Mangel äußerlich zu ersetzen suchen, durch Freundschaft und Liebe. — Solche Rede hört Gott beifällig an: Ich hatte mir schon vorher vorgenommen, dir zu gewähren, um was du weislich bittest. — So wird die erste Jungfrau geschaffen,

und die Leidenschaft der Liebe tritt in den Menschen ein. Durch eine geheime Stimme wird das Weib, das erst vom Mann getrennt war, zu ihm geführt, und die Natur sieht das erste, unschuldige Brautbett. Dieses Glück wird auch keineswegs gestört durch das Verbot, vom Baume der Erkenntniß zu essen, und durch die Androhung des Todes im Fall des Ungehorsams; denn der Mensch hat von beidem noch keinen Begriff. —

Neun Tage lang lag Satan betäubt von seinem Sturz. Dann kam er zur Besinnung, und blickte um sich auf den Ort, in welchem er sich befand. Eine endlose, wüste Flamme, von der aber kein Licht, sondern vielmehr sichtbare Finsterniß ausströmte, und die nur Scenen des Schreckens und der Qual zeigte, wehvolle Schatten, in welche Hoffnung nimmer eindringt. Dort lagen die Genossen seines Frevels, in mannigfachen Windungen der Qual hingestreckt. — Wie verschieden von den Bildern des Glücks und des Friedens, die sie im Himmel verlassen! — Aber Satan's stolzes Herz fühlte keine Reue. Ich bin besiegt, aber nicht unterworfen. Die Schlacht ist verloren, aber der unerschütterliche Wille, der unsterbliche Haß und der Muth, der sich nie unterwirft, sind mir geblieben. Nie will ich mich beugen und den vergöttern, der mächtiger ist als ich. Noch wird es Felder geben, wo ich mit dem Allmächtigen mich messen kann. — Er eilt auf ein wüstes Gestade, welches von der Woge der dunkeln Flamme nicht berührt wird, und ruft dorthin seine Ungethüme, die in dem Schwefelpfuhl zerstreut liegen, zusammen. Dieses Land verhält sich zu dem Meer, aus welchem es aufstieg, wie festes Feuer zu flüssigem. — So ist diese Finsterniß denn der Sitz, den wir für das Licht des Himmels eintauschen müssen? Sei es so, da Er, der jetzt Herr ist, bestimmen kann, was Recht ist. Fern von ihm ist am besten, von ihm, den die rohe Gewalt über seines Gleichen erhob. Lebt wohl ihr Felder, wo die Freude wohnt, und seid willkommen, ihr Schrecken der Unterwelt, empfangt euren neuen Herrn! er bringt mit sich einen Geist, der durch Zeit und Raum nicht zu verändern ist. Der Geist ist sein eigner Aufenthalt, und kann in sich selbst die Hölle zum Himmel, den Himmel zur Hölle machen. Was kommt es darauf an, wo ich bin, wenn ich derselbe bin! Besser frei sein in der Hölle, als Knecht im Himmel. — Satan schlägt an seinen breiten Schild, der wie ein Mond um seine Schultern hängt; eine Titanen vernehmen den gewohnten Ruf des Gebieters; sie erhe-

ben ſich, und nun ſtrömt es von allen Seiten herbei, in wüſten und ſchrecklichen Geſtalten: es ſind die Dämonen, die von den Heiden als Götter verehrt werden. Sie nahen in geſchloſſner Phalanx, und Er, der gefürchtete Führer, ragt über Alle hinaus, ſeine Geſtalt hat nicht ganz ihre urſprüngliche Majeſtät verloren. Wie die neu aufgehende Sonne durch den Nebel, leuchtete aus ſeinen Blicken, wenn auch verdunkelt, der Erzengel; aber ſein Antlitz trug tiefe Narben von den Blitzen, die ihn getroffen, und Sorge ſprach aus ſeinen abgehärmten Wangen, aber unter einer Braue, die einen unerſchütterlichen Muth und Stolz verrieth; ſein Auge flammte Rache, aber ein Schatten von Gram flog darüber hin, daß ſo viele Geiſter wegen der Treue gegen ihn auf ewig verdammt waren. Sie ſtanden wie hohe, vom Blitz zerſchellte Fichten in einer wüſten Haide. Er trat in ihre Mitte; ſie blickten mit ſtummer, gehorſamer Aufmerkſamkeit auf ihren Führer. Dreimal verſuchte er zu ſprechen, aber dreimal erſtickten Thränen ſeine Stimme, ſolche Thränen, wie Engel ſie weinen. Endlich ſprach er: der Mächtige, der bisher nur aus alter Gewohnheit und Herkommen ſeinen Thron inne gehabt, hat ihn jetzt auch durch ſeine Stärke behauptet; wir ſind beſiegt. Aber nicht ewig ſoll dieſer Abgrund himmliſche Geiſter feſſeln: aufſteigend aus dieſen Tiefen, wird ſich ihre Kraft noch höher entwickeln, ruhmwürdiger und furchtbarer, als bevor ſie gefallen. An Unterwerfung iſt nicht zu denken, ſo ſei denn Krieg! — Und jauchzend erneuten ſeine Schaaren dieſen Ruf, und Millionen blitzender Schwerter flogen aus den Scheiden, daß die Hölle erhellt wurde. — Sogleich ſchritt man zur That; im Nu war mitten in der Hölle eine prächtige Stadt mit goldnen Mauern aufgerichtet. In einem prächtigen Saal traten die Fürſten der Hölle in Berathung. Verſchiedne Pläne wurden laut: der Eine wollte, da dieſer Aufenthalt nur ewige Pein geben könnte, einen letzten verzweifelten Verſuch machen, mit offner Gewalt gegen den Allmächtigen anſtürmen, und wenn man ihn nicht bezwingen könnte, ihn zum Zorn reizen, daß er ſie vernichte. Ein Anderer wollte ſich ruhig halten, damit Gott der Hölle vergäße, und ſie hier friedlich und abgeſondert ein neues Reich gründen könnten. Aber man ſah ein, daß, wenn nicht der König der Welt ſelbſt beſiegt würde, jeder Ort in ſeiner Gewalt, jeder Ort folglich ein Kerker ſein müſſe. Endlich entſchied Satan den Streit: der Kampf müſſe in einen neuen Ort geſpielt werden. Die neugeſchaffne Welt biete ſich dazu am beſten dar;

die Bewohner derſelben ſollen Gott abtrünnig und der Hölle unterthan werden. Zu dieſem Werk iſt es nöthig, vorher die neue Erde auszukundſchaften, und Satan erbietet ſich ſelber zu dieſem gefährlichen Wagniß. Darauf erhebt er ſich, ſeine Vaſallen folgen ſeinem Beiſpiel und verbeugen ſich tief; ſie bewundern den Muth, mit dem er für die allgemeine Sicherheit die ſeine auf's Spiel ſetzt. Denn auch gefallne Geiſter verlieren nicht alle Tugend. Indeß Satan ſeinen kühnen Lauf beginnt, zerſtreuen ſich die Übrigen, um ihren früher gewohnten Geſchäften nachzugehn. Einige feiern Kampfſpiele, Andre tummeln ihre feurigen Roſſe und üben ſich im Kriegsdienſt. Noch Andre ziehn ſich in ein einſames Thal zurück, und ſingen zur Harfe ihre eignen Heldenthaten und ihren hoffnungsloſen Fall, und beklagen das Schickſal der freien Heldenkraft. Ihr Sang war parteiiſch, aber die Harmonie ließ die Hölle vergeſſen und bewegte die ſich drängende Menge zum Entzücken. Andere zogen ſich noch weiter zurück und ergingen ſich in Geſprächen über erhabne Gegenſtände, Vorſehung, Prädeſtination, Wille und Schickſal, Freiheit und Allwiſſenheit, und fanden kein Ende in dieſem wunderbaren Netz ſtreitender Gedanken. Auch über Gut und Böſe disputirten ſie, Leidenſchaft und Verſtand — Alles eitle Weisheit und falſche Philoſophie, aber ſie ließ durch einen lieblichen Zauber Pein und Angſt eine Weile vergeſſen, und bewaffnete die gehärtete Bruſt mit eigenſinniger Geduld, wie mit dreifachem Erz. Andere eilten, in der Hölle neue Welten zu entdecken, entlang dem Ufer der unterirdiſchen Flüſſe, Styx, Acheron; ſie fanden daſelbſt unter andern Wundern am Lethe ein erfrornes Land, deſſen Froſt wie Feuer wirkte. So ſtreiften die Abenteurer voll ſchaudernder Verwunderung in der Hölle umher, durch manch dunkel trauriges Thal, durch manche Schneewüſte, über Felſen und peſthauchende Meere; eine Welt des Todes, von Gott verflucht, wo alles Leben ſtirbt, der Tod lebt, die Natur verkehrte, wunderbare Dinge hervorbringt, unfaßbar, unausſprechlich, ſchlimmer als eine Fabel je erdichtet, als Phantaſie es je geträumt. —

Indeſſen ſetzte Satan ſeinen einſamen Weg fort. Er kam an die Pforten der Hölle, die mit einem dreifachen Siegel, von Erz, Stahl und Diamant verſchloſſen waren. Als Hüter ſaß davor ein grauenvolles Paar: ein ſchönes Weib mit einem Schuppenſchwanz, aus deren Leib eine Menge wüthender Höllenhunde hervorbrachen, entſetzlich anzuſehn wie die Hexen, die, gelockt von dem Geruch friſch

vergossnen Kinderbluts, während der Mondfinsterniß nach Lappland reiten, um dort auf der Haide zu tanzen. Auf der andern Seite eine Gestalt, wenn man Gestalt nennen kann, was als ein formloser Schatten erscheint, ohne Gliederung und ohne Stoff, dunkel wie die Nacht und grimmig wie die Hölle. Es ist der Tod, jenes Weib die Sünde mit den Gewissensbissen. Der Tod schwingt seinen Speer gegen Satan, denn er ist von Gott als Wächter der Hölle eingesetzt; die Hölle wird dunkler von ihrem Stirnrunzeln. Aber die Sünde tritt dazwischen: Kennst du mich nicht mehr, Vater? die ich als bewaffnete Jungfrau aus deinem Haupt emporsprang, da du den schrecklichen Gedanken faßtest, von dem Allmächtigen abzufallen. Damals schien ich dir nicht so entsetzlich, denn du umarmtest mich voller Lust, und zeugtest mit mir jenen Sohn, vor dem selbst die Hölle zittert, der seitdem zu meiner Qual nicht von meiner Seite weicht und jene Höllenhunde hervorgebracht hat, die mich zerfleischen. Und du, Sohn, bedenke, daß Gott nur aus Haß dir dieses Amt gegeben, und daß er im Stillen lacht, wenn seine Feinde sich gegenseitig aufreiben. — So wird der Tod bewogen, die Pforten der Hölle aufzuschließen; sie gähnen weit auf und es erscheinen die Geheimnisse der vermoderten Tiefe, ein dunkler, pfadloser Ocean ohne Grenzen, ohne Ausdehnung, wo Länge, Breite und Tiefe, wo Zeit und Raum ihre Bedeutung verloren haben, wo die Urahnen der Natur, Nacht und Chaos, ihre ewige Anarchie aufrecht halten. Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, alles kämpft hier durcheinander, keine bestimmte Gestalt; alle Geburt ist embryonisch. — In dieses Chaos, in die gemüthlose Leere, kommen einst all die Werke der Menschen, die nur aus menschlichen Rücksichten unternommen sind, und alle Menschen, von denen sie ausgingen. Es ist die eitle Welt der Narren und Gespenster. — In diesen wilden Abgrund, den Mutterleib der Natur und *vielleicht ihr Grab*, taucht sich der unerschrockne Fürst der Hölle. Bald ist es Luft, die er durchfliegt, bald bricht er sich durch festes Land; bald ist er im leeren Raum, und sinkt unermeßlich, zeitlos, bis ein Feuerstrom ihn wieder aufwärts treibt; in demselben Augenblick findet sein Fuß Widerstand, und dann ist er wieder im Nichts. Endlich vernimmt er ein wüstes Geräusch durch einander tobender Stimmen; er folgt dem Schall, und tritt in die Versammlung der Geister der Unterwelt ein: Nacht, Chaos, Zufall u. s. w. Er macht ihnen begreiflich, daß er den Räuber ihres alten guten

Rechts bekämpft, und ihr Panier vor sich trägt, und sie weisen ihm den Weg. Er ist nicht weit vom Ziel, denn die neue Welt ist eben dem Chaos abgerungen; ein mattes Glimmen leitet ihn, er entreißt sich der Tiefe, und landet, wie ein von Stürmen zerschelltes Schiff, in der Schöpfung.

Beim Anblick des Lichts beeilte er seine Schritte; er stand vor einer prächtigen Treppe, auf deren Höhe der königliche Palast Gottes mit einem diamantnen Frontispice sich erhob. Diese Treppe, die Jakob im Traum gesehn, ist mystisch, und steht nicht immer; sie wird zuweilen unsichtbar in den Himmel aufgezogen, und man macht dann seinen Weg durch den See von flüssigen Perlen auf einer Gondel oder auf einem Wagen mit feurigen Rossen. Das Thor des Himmels war geschlossen — für immer für den Verdammten! — aber seitwärts führt eine Treppe zu den niedrigern Gegenden herab. Satan stand auf der Mitte still, und überblickte einen Augenblick mit Staunen die Pracht des Firmaments, in welchem Myriaden leuchtender Sterne sich an einander drängten. Aber er hielt sich nicht lange dabei auf — Teufel haben keine Freude an der Natur —, sondern schlug rasch einen Seitenweg ein, einen marmornen Gang, der ihn zur Sonne führte. Dort sah er einen Engel, der ihm den Rücken kehrte; die goldne Krone auf seinem Haupt, die prächtigen Schwingen verriethen einen hohen Rang. Um nicht entdeckt zu werden, nahm Satan eine andre Gestalt an: er erschien als ein kleiner, jugendlicher Engel, die dunkeln Locken unter einen Blumenkranz gewunden, aufgeschürzt, einen silbernen Reisestab in der Hand. Der Engel hörte ihn kommen, und wandte sich gegen ihn; er erkannte Uriel, einen der Fürsten des Himmels, und beugte sich tief. Er reise in dem Weltall herum, um die Herrlichkeiten der Schöpfung anbetend zu bewundern, und bäte daher den Erzengel, ihm den Weg nach der neu geschaffnen Erde zu zeigen. Uriel lobte sein Vorhaben, und zeigte sie ihm. Mit Frohlocken setzte der Teufel seinen Fuß auf den neuen Schauplatz seiner Thaten.

Aber als er nun an das Werk gehn wollte, trat Schauder und Zweifel in seine verwirrten Gedanken ein, und aus seiner Tiefe trat die Hölle heraus: — das Bild seiner frühern Seligkeit und der Schuld, durch die er sie verscherzt. Er weiß sehr wohl, daß aus dem Übel, das er wirkt, für ihn noch größeres Übel entspringen muß; er weiß, daß an seinen Leiden kein Anderer Schuld ist, aber

ſein Haß iſt nur um deſto ſtärker. Er flucht der Liebe, denn durch ſie muß er leiden: wohin ich fliehe, iſt Hölle, und in jeder Tiefe öffnet ſich ein noch tieferer Abgrund, mich zu verſchlingen. Giebt es keinen Weg zur Verſöhnung? Keinen, als Unterwerfung, und dieſe erträgt mein Stolz nicht. Wenig kennen meine Vaſallen, die in mir ihren Fürſten anbeten, die Qualen, mit denen ich dieſen Stolz erkaufe; ich bin nur im Elend der Höchſte. Und ich weiß, daß wenn ich heute mich unterwürfe, und in meine alte Macht wieder eingeſetzt würde, der alte Ehrgeiz wieder erwachen und einen neuen, tiefern Fall herbeiführen würde. Das kennt der Allmächtige, und iſt darum ebenſo fern von Gnade, als ich von Reue. So lebewohl Hoffnung, und mit der Hoffnung, Furcht! So ſei denn Übel mein Gut, denn das iſt mein eigen, und ſo hab' ich ein Gebiet, in dem ich frei und Herr bin. — Er nähert ſich den Wällen des Paradieſes, die ſich höher erheben, als die höchſten Bäume; aber mit einem kühnen Satz überſpringt er ſie, und überſchaut nun die Herrlichkeiten des Friedens: die dunklen Bäume mit goldnen Früchten, und die beiden Menſchen, die in unſchuldiger Luſt, nackend, unter ihnen ſpielen; Löwen, Tiger, alle Thiere des Waldes zahm zu ihren Füßen. Er blickt finſter auf dieſes Glück herab. „Ich komme nicht als Feind zu euch, ich könnte euch bemitleiden, obgleich mir Keiner Mitleid ſchenkt; ich ſuche einen Bund mit euch, eine Freundſchaft, ſo enge, daß ich mit euch, oder ihr mit mir weilen müßt. Meine Wohnung wird euch vielleicht nicht ſo anſtehn, wie dieſes ſchöne Eiland, aber dankt dafür eurem Schöpfer; die Hölle ſoll euch ihre weiteſten Thore aufthun, und ihre Fürſten ſenden, euch zu empfangen; da iſt ein unendlicher Raum für euch und eure Nachkommen, nicht eine armſelige Schranke wie hier. Und wenn ich auch Mitleid fühlte mit eurer Unſchuld, ſo treibt mich doch meine Ehre und mein Vortheil, euch zu verderben." — Er erfährt aus ihrem Geſpräch das Verbot, vom Baume der Erkenntniß zu eſſen, und die angedrohte Strafe des Todes. — „Erkenntniß verboten! Das iſt ſinnlos! warum beneidet ihr Herr ſie darum? Kann es Sünde, kann es Tod ſein, zu erkennen? Beruht ihr Glück nur auf ihrer Unwiſſenheit? Wie ärmlich iſt es dann, wie wenig werth des Mitleids! Aber ſei es wie es ſei; ich habe einen Weg ſie zu verderben."

Inzwiſchen hat Uriel die Veränderung ſeiner Geſichtszüge bemerkt; er ahnt Unheil, und eilt auf die Erde herab, zu dem Chef der

himmlischen Heerabtheilung, der den Auftrag hat, das Paradies zu bewachen, und meldet ihm, daß ein Feind sich eingeschlichen; im Gebüsch habe er seine Spur verloren. Sie suchen ihn überall, und finden ihn endlich am Ohr Eva's, die in unschuldigem Brautbett liegt (— sie versagte nicht die geheimnißvollen Übungen der Gattenliebe: was Heuchler auch von Keuschheit sprechen mögen, als unrein brandmarkend, was Gott geschaffen —), wo er ihr böse Träume einhaucht. Wie er sich entdeckt sieht, erhebt er sich plötzlich in seiner furchtbaren Gestalt; entsetzt fahren die Engel zurück, und fragen, wer er sei, und was er da suche? — Kennt ihr mich nicht? fragt Satan mit Verachtung. Ihr kanntet mich einst wohl, der ich damals nicht eures Gleichen war, sondern saß, wohin ihr kaum den Blick zu erheben wagtet. — Du bist jetzt gefallen, und trägst den Makel deiner Sünde mit dir herum. — Auf das Geräusch kommt Gabriel mit der übrigen Wache hinzu. — Wie hast du gewagt, dein Gefängniß zu verlassen? — Wie kannst du so eitel fragen, der du einst im Himmel für weise galtest? Es gefiel mir nicht, und ich suche mir eine bessere Wohnung. — So bist du zu schwach, zu tragen, was deinen Vasallen nicht zu schwer fällt? — Schweig, eitler Schwätzer! der du in müßigem Saitenspiel deinem Herrn Hallelujah sangest, während ich in heißem Schlachtgewühl mich abmühte; hier wie anderwärts bin ich bereit, mit ihm und seinen Knechten den Kampf zu erneuen. — Sie machen sich bereit, über ihn herzufallen, doch er steht fest wie ein Thurm, seine Stirn reicht bis an das Firmament, und von seinem Helmbusch weht Entsetzen; aber Gott, um einen so schrecklichen Kampf zu verhüten, zeigt in einem Bild den kommenden Ausgang: Satan sieht, daß seine Wagschaale stürzt, und flieht; sie suchen vergebens, ihn zu entdecken.

— Warum wendet Gott nicht das Unheil ab, das seinen Geliebten droht? — Er sieht in seiner Allwissenheit den Fall des Menschen voraus, und rechtfertigt sich vor seinem Sohn, daß er es zuläßt; er habe dem Menschen Freiheit schenken wollen. Es ist überflüssig, diese Sophistik weiter zu verfolgen. Ich weiß zwar, sagt er, was kommen wird, aber dieses Vorauswissen hat keinen Einfluß auf das Kommende. Er will sich des Menschen erbarmen, denn dieser unterliegt nur der Versuchung, aber die Gerechtigkeit muß ein Opfer haben; der Sohn erbietet sich zu diesem Opfer, und die Himmel bringen ihm dafür den gebührenden Lobgesang dar. Er hat nun ge-

zeigt, daß er nicht nur durch Geburt, sondern auch durch Verdienst der Erbe Gottes sei. — Der letzte Tag wird kommen, wo du richten wirst über die Lebendigen und Todten; wenn die Zahl der Verdammten voll ist, soll die Hölle für immer geschlossen werden; die Welt soll verbrennen, und aus ihrer Asche ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehn, wo die Gerechten goldne Tage sehn werden, ewige Liebe und Wahrheit. Dann wirst auch du dein goldnes Scepter ablegen, denn eine Herrschaft ist dann überflüssig; Gott ist Alles in Allem.

— Aber ohne Warnung soll der Mensch nicht bleiben. — Gott sendet Rafael auf die Erde, den geselligsten der Engel, der gern unter den Sterblichen weilt. Mit sechs Flügeln versehn, zwei an den Schultern, zwei an den Lenden, zwei an den Füßen, schwingt er sich zur Erde herab; die Menschen fühlen seinen Nahen, und bereiten Früchte, Wein, alles Schöne, was sie haben, zu seiner Erfrischung. Als er sich nähert, knien sie wie billig nieder, und bitten ihn, an ihrem Mahl Theil zu nehmen, obgleich er ein besseres gewohnt sein werde. Aber Rafael ist kein Kostverächter: was Gott geschaffen, ist Alles gut, und Engel wie Menschen fühlen Hunger, ich denke mich nicht zu zieren. — So sprechend, fiel er über die Speisen her; nicht, wie die Theologen meinen, nur zum Schein, sondern mit ernstlichem Appetit, und so feiern sie unter scherzhaften Gesprächen eine heitre Mahlzeit. — Nach beendigter Mahlzeit vollzieht Rafael seinen Auftrag; er warnt sie vor dem verborgnen Feind, erinnert sie an das Gebot Gottes, und erzählt ihnen, um seine Warnung zu motiviren, die Geschichte von Lucifer und seinem Verrath, von der Schöpfung der Erde und der Bestimmung des Menschen. — Adam's Neugierde ist erwacht; er forscht nach den innern Gründen und dem Zusammenhang der Natur. — Ich tadle deine Fragen nicht, antwortet ihm der Erzengel, denn der Himmel ist wie ein offnes Buch vor dir ausgebreitet. Lerne seine Beziehungen zur Erde; das Übrige hat der Schöpfer vor Engeln und Menschen verhüllt, weil sie nicht wissen, sondern bewundern sollen; irdischen Augen sind die Geheimnisse des Himmels unerreichbar — dennoch macht der Engel von den Kenntnissen des Miltonschen Zeitalters Gebrauch, wenigstens einige Winke fallen zu lassen. — Quäle deine Gedanken nicht mit verborgenen Materien, sondern überlasse sie dem Schöpfer droben, diene ihm und fürchte ihn; du hast dein zugemessenes Theil, dein Paradies und deine Eva; die Weisheit besteht

in der Mäßigung; genieße deine Schranken, denke nur an das, was dich und dein Weſen betrifft, und träume nicht von andern Welten. — Dies bringt Adam darauf, dem Engel die erſten Empfindungen nach ſeiner Schöpfung zu ſchildern, vor allem ſeine Luſt im Genuß der Geliebten: hier fühlte ich zuerſt Leidenſchaft, eine ſeltſame Erregung; während ich ſonſt in allen Freuden bei mir ſelbſt blieb, fühlte ich mich hier bezwungen durch den mächtigen Zauber der Schönheit. Ich weiß wohl, daß ihr Inneres weniger die Fülle des Geiſtes, die Überlegenheit über alle Creaturen ausdrückt, als das meinige; dennoch, wenn ich mich ihr nahe, ſcheint ſie in ſich ſelbſt ſo vollkommen, ſo wohl zu wiſſen, was ihr zukommt, daß alle höhere Wiſſenſchaft in ihrer Gegenwart ſich beugen muß, und wie Thorheit ausſieht. Vernunft und Strenge müſſen ihr dienen, beherrſcht von der Majeſtät ihrer Lieblichkeit. — Ihm erwiederte der Engel mit gefurchter Stirn: die Schönheit verdient deine Liebe, nicht deine Unterwerfung; die Freuden der Liebe theilſt du mit den Thieren, und die Leidenſchaft erhöht dich nicht, ſondern zieht dich herab. — O Engel, du biſt von himmliſcher Subſtanz, und kennſt die Freuden der Liebe nicht! — Lächelnd und erröthend erwiederte ihm Rafael: Laß dir genügen, daß wir glücklich ſind, und daß Glück ohne Liebe nicht denkbar iſt. Wie Geiſter in Liebe ſich vermiſchen, kannſt du nicht faſſen. Lebewohl. —

Indeß irrt Satan raſtlos im Paradieſe umher. — Je mehr Freude ich um mich ſehe, je tiefer fühle ich meine innere Qual; im Himmel würde mein Zuſtand am ſchlimmſten ſein. Aber ich will auch weder hier, noch im Himmel weilen, wenn ich nicht den Herrn des Himmels bezwinge; ich hege nicht die trügeriſche Hoffnung, durch das, was ich zu erreichen ſuche, minder unglücklich zu ſein; aber möge auch mit meinen Siegen noch größeres Unheil über mich einbrechen, nur im Zerſtören finde ich Erleichterung von meinen nagenden Gedanken. Er ſei unermüdlich im Schaffen, ich will unermüdlich im Zerſtören ſein, bis Einer von uns Beiden zu Grunde geht. —

Adam iſt durch des Engels Erzählung ängſtlich geworden, und will Eva nicht allein laſſen; aber Eva ſagt mit Recht: wären wir glücklich, wenn wir in ſteter Furcht lebten? — Aber in der Einſamkeit kommt die Verſuchung; der Teufel lockt ſie durch den Köder der Schmeichelei. Sie glaubt der Schlange, weil ſie ihre göttliche Schönheit anbetet; dann erſt folgt der Betrug des Verſtandes: „Kö-

nigin der Erde, fürchte nicht dieſe Drohung: Gott will dir nur Gelegenheit geben, deinen Muth zu zeigen, daß du ſelbſt die Gefahr des Todes nicht ſcheuſt, um Weisheit zu erlangen. Wenn du das Böſe kennſt, kannſt du es leichter meiden, und Gott kann dich dann nicht ſtrafen, wenn er gerecht iſt; iſt er es aber nicht, ſo iſt ſein Verbot nur der Ausdruck ſeines Neides, euch von zu großem Glück zu trennen; er weiß, daß ihr durch den Genuß der verbotenen Frucht ihm gleich werdet, wiſſend das Gute und das Böſe. Wäre dieſer Baum der Erkenntniß böſe, warum hätte er ihn gepflanzt? wo nicht, ſolltet ihr ſeinen Genuß ſcheuen? Kann Neid in himmliſchen Herzen wohnen?'' — Sie läßt ſich verführen, koſtet, und fühlt augenblicklich ein unnennbares Entzücken; eine Empfindung, wie ſie vorher noch nie gekannt. Als ſie es Adam erzählt, durchzuckt ihn kalter Schauder; aber er iſt ſogleich entſchloſſen: ohne dich mag ich nicht leben; ſo ſei denn auch mein die Schuld! Sein Verſtand iſt nicht betrogen, ſondern nur bezwungen durch die Leidenſchaft. Nun ergreift ſie beide ein wahnſinniges Entzücken, zum erſtenmal vermiſchen ſie ſich mit der Luſt des Fleiſches, das Spiel der Liebe wird ein bacchantiſches Feſt. Als ſie erwachen, ergreift ſie das Gefühl der Schaam, und ſie haben nun die Erkenntniß des Guten und Böſen. Alle böſe Leidenſchaften brechen aus, gegenſeitige Vorwürfe treten an die Stelle des bisherigen Friedens, und in ſtummem Jammer erwarten ſie das kommende Gericht. Die Engel fliehen aus dem Paradies; der Sohn Gottes erſcheint als Rächer, und ſpricht das Urtheil. Sünde und Tod durchbrechen die Schranken der Hölle; was der Tod berührt, wird Eis, und ſo wölbt ſich über das Chaos eine Brücke von Froſt, auf der nun alle Mächte der Hölle die Erde ereilen können. Adams Zorn wird endlich durch Eva's Demuth geſtillt, die wie eine büßende Magdalena zu ſeinen Füßen fällt. Michael, der ſie aus dem Paradieſe treibt, zeigt ihnen in einem erhabenen Geſicht die Folge des Sündenfalls, die Geſchichte mit ihren Leidenſchaften und ihren Greuelthaten. Die Frechheit des Menſchen geht ſo weit, daß Einer über den Andern ſich die Herrſchaft anmaßt. Das Geſetz iſt nur gegeben, um die natürliche Schwäche des Menſchen an den Tag zu legen, es kann die Sünde nur entdecken, nicht tilgen; das eitle Blut von Rindern und Ziegen ſühnt die ewige Gerechtigkeit nicht. Ein koſtbareres Blut muß als Opfer fließen, die Tyrannei des Geſetzes zu brechen, und das Reich des Geiſtes zu begründen. Mit Gott wird das Geſetz und die

Sünde an das Kreuz geſchlagen, die Macht der Natur vernichtet, und der Geiſt ſich ſelber wiedergewonnen. — So erkennt Adam, die Wirklichkeit der Natur und der Geſchichte ſei Nichts vor der Ewigkeit; er ſchließt mit dem Gedanken Frieden, denn Gehorſam und Demuth ſind die einzige Weisheit; ſo tief der Abgrund des Gedankens ſei, ſo unendlich die Natur, ſie tragen keine höhere in ſich. — So getröſtet, mit halb getrockneten Thränen, treten ſie Hand in Hand ihre mühevolle Wanderſchaft an, langſam dem Paradieſe den Rücken wendend. —

Wir können dieſes erhabne Gedicht nur mit der göttlichen Komödie und dem Meſſias vergleichen. In Dante's Phantaſie ſteht eigentlich alles plaſtiſcher aus, der Dichter ſteht mit uns auf gleichem Boden, ſeine Anſchauung des Jenſeits wird motivirt, wir werden Schritt für Schritt weiter geleitet, und die Wunder der Unterwelt werden uns ſelbſt phyſiſch deutlich gemacht. Teraſſenförmig geht es in die Hölle herab; die telluriſchen Subſtanzen haben zwar etwas Geſpenſtiſches, aber wir werden wenigſtens immer an Analogien der Wirklichkeit erinnert. Im Mittelpunkt der Erde ſitzt der dreiköpfige Lucifer; Virgil, der Führer des Dichters, kriecht an dem zottigen Unterleib des hölliſchen Ungeheuers bis an ſeinen Nabel herab, dort ſchießt er einen Purzelbaum, und ſtrebt nun aufwärts weiter, denn er iſt nun in der andern Hälfte der Erde. Und ſo läßt ſich ſelbſt in den entzückenden Viſionen des Himmels einige Geographie verfolgen. Auch in anderer Beziehung enthält das Gedicht viel Realiſtiſches; was wir in der Hölle, dem Himmel und dem Fegefeuer antreffen, ſind menſchliche Geſtalten, geſchichtliche, Zeitgenoſſen des Dichters oder ſonſt bekannte Perſonen, wenn wir die mythologiſchen Figuren ausnehmen, die nur arabeskenartig ausgeführt ſind. Bei Milton dagegen ſpielt die ganze Geſchichte im Himmel oder wenigſtens vor der Sündfluth, und wir haben keine Brücke zu einem Verſtändniß, das Gemälde wird durch keinen Rahmen anſchaulich gemacht.

Allein dieſer Realismus des Katholiken iſt nur ein ſcheinbarer. Worauf es allein ankommt, die ſittlichen Beſtimmungen ſind bei ihm durchaus transcendent, der Himmel, die Hölle, das ganze Jenſeits iſt fertig und unwandelbar, und jene hiſtoriſchen Figuren ſind nur Beiſpiele einer abſoluten Regel. Lohn und Strafe ſind nach einem fremden Geſetz beſtimmt; Dante's Lehrer ſelbſt wird in einer der unterſten Stufen der Hölle gequält, aus ſcholaſtiſchen Gründen, die das Gemüth nicht berühren. Für das Gemüth iſt Alles unverſtändlich, die

Qualen der Hölle wie die Entzückungen des Himmels; nur der Verstand wird überredet, nur die Phantasie beschäftigt.

Und wie deutlich tritt es hervor, daß sich hinter jenen transcendenten Bestimmungen das unmittelbare Interesse versteckt! Der Ghibelline und der Thomist spricht das Urtheil; das Interesse ist eine Abstraction, die um so schneidender alle sittlichen Verhältnisse auflöst. Außerdem kann man nicht leugnen, daß die Phantasie etwas trunknes hat; die burleske Schilderung der hölliſchen Wesen hat etwas von Hieronymus Bosch, der Himmel verschwimmt, wie Petrarka's Liebe. Die Argumente des Verstandes dagegen sind rein scholastisch, von dem concreten Verständniß des Lebens abgelöst, aus Abstractionen gewebt, äußerlich für den Geist. Und diese beiden widersprechenden Elemente stoßen hart an einander; von einer innern Durchbildung ist keine Rede.

Wie innig ist dagegen in Milton das Gemüth in den Verstand, der Verstand in die Phantasie gezogen! Allerdings leben wir nur unter Göttern und Engeln, aber wie unendlich näher stehen uns diese überirdischen Wesen als Beatrice, die Heiligen und die Teufel der göttlichen Komödie! Der protestantische Gott hat eine wahrhafte Geschichte, wie Lucifer und der Mensch; wir können ihn lieben, ihn bewundern, mit ihm scherzen, zu ihm beten; dem katholischen Unwesen hinter den Wolken können wir uns nur in trunkner, schaudernder Entzückung nähern. Dante hält den Himmel in seiner Idealität entschieden von der Erde fern; Milton verwebt Gott und seine Heerschaaren in den irdischen Realismus. Der großartige, aber einseitige Spiritualismus des wiedergebornen Christenthums mußte wenigstens versuchen, sich zu einer Geschichte, zu einer Reihe von Bildern zu objectiviren; so wurde er zur Mythologie.

Auch in der Form giebt dieses für Milton einen offenbaren Vortheil. Wir haben eine wirkliche Geschichte vor uns, ein lebendiges Interesse, eine Entwickelung, an der wir Theil nehmen; bei Dante ist Alles fertig, und wir hören Nichts, als eine Reisebeschreibuug. Ich werde später nachweisen, wie Geschichtlosigkeit die Form aller katholischen Poesie ist: Geschichte ist nur, wo das Absolute auch geistig dem Wirklichen immanent ist.

Im Übrigen will ich gern zugeben, daß Dante in einem ungleich glücklicheren Verhältniß zu Milton steht, als Calderon zu Shakespeare. Einmal ist er an poetischer Kraft seinem Nebenbuhler offenbar über-

legen — entſchieden der größte Dichter des Mittelalters; andrerſeits iſt in ihm die kirchliche Anſchauung noch etwas Naives, während Calderon bis auf jede Faſer in den Jeſuitismus der Kirche verſtrickt iſt.

Über das Verhältniß zwiſchen Milton und Klopſtock wird wohl kein Unbefangener in Zweifel ſein; abgeſehn von dem Unterſchied der poetiſchen Begabung ſtehn ſie ſo zu einander, wie der ſtolze Puritanismus der engliſchen Republik zu dem abgeſchwächten Pietismus des achtzehnten Jahrhunderts.

Wir haben hier von dem Geiſt, der in Milton lebt, nur die eine Seite darſtellen können; die Engliſchen Independenten waren nur von der einen Seite religiös. Im Gebiet der Staatsumwälzungen werden wir dieſen Independenten noch einmal begegnen.

Dieſe Zweiſeitigkeit der Independenten macht ſich in ihrem großen Führer am deutlichſten bemerklich. Fanatismus und Weltklugheit, nicht neben einander, ſondern in einander verwebt; und nun ſtelle man neben ihn etwa Ludwig XI. und Ferdinand II., und man hat drei große Zeitalter, das Zeitalter Machiavell's, Luther's und Loyola's in ſcharfem Umriß beiſammen. Alle drei waren fromme Chriſten und treffliche Staatsmänner; bei allen mußte ſich ein gelinder Anſtrich von Heuchelei einſtellen. Aber bei Cromwell war die Religion ſelbſt ein Feuer, das ihn über alle Bedenklichkeiten hinwegführte; bei Ludwig die feige Angſt des Götzendieners, das Streben, den unbekannten Gott zu hintergehn, bei Ferdinand der knechtiſche Gehorſam des Jeſuitenſchülers.

Wer wollte anſtehn, die Erſcheinung des proteſtantiſchen Schwärmers als die edlere zu ehren!

---

4. Der Proteſtantismus als Theologie.

Nach einem Zeitalter voll großer Kraftäußerung tritt gewöhnlich eine Periode ein, welche entweder träge auf dem Erworbenen ruht, oder die noch vorhandene Kraft in frivolen Beſtrebungen zerſplittert.

So war es in Deutſchland, nachdem die Anfregung der Reformation ſich gelegt hatte. Die proteſtantiſchen Theologen fingen wieder an, ſich mit Begründung und Ausbildung des dogmatiſchen

Stoffes zu beschäftigen, und verfielen auf's Neue der Scholastik; um so unfreier, je sorgfältiger sie den Schein bewahren mußten, sich nur an das historisch legitimirte Zeugniß des heiligen Geistes zu halten. Es schien, als ob das Volk das Joch einer gottlosen Hierarchie nur darum abgeworfen hatte, um sich unter den Druck eingebildeter Theologen zu beugen, deren Dünkel um so größer war, da er sich des Gehorsams entwöhnt hatte, und jede objective Autorität verschmähte.

Dem Sectengeist gegenüber, der nach Freilassung der subjectiven Gnosis nothwendig nach allen Seiten überschäumen mußte, steifte sich die Tendenz zur orthodoxen Kirche um so eigensinniger und willkührlicher auf bestimmte Fassungen, je unsicherer und haltungsloser sie war. Der Geist des Pharisäismus beherrschte die protestantische Confession in einer viel rohern Weise, als es je in der alten Kirche erhört war, denn er mußte die augenscheinlichen Widersprüche in seiner Lehre, die aus der Reflexion hervorgegangen waren, durch Heftigkeit zu verdecken suchen.

Dieser Orthodoxie, welche haarscharf die Worte spaltete, um recht vorsichtig zu glauben, und die fortwährend auf Fragen stieß, die an das Gebiet der Logik streiften, von ihr also nicht gelöst werden konnten, z. B. nach welcher Art der Vereinigung beider Naturen hat Christus gelitten? hatte jenes Leiden seinen Grund in dem vorhergehenden oder nachfolgenden göttlichen Willen? ging in der Reihe der Ursachen der Rathschluß Gottes über das Leiden der Schöpfung voraus, oder folgte er ihr u. s. w.? — bildete sich eine resignirte Denkweise, die namentlich von Valentin Andreä und Arndt, den Vorläufern des spätern Pietismus, vertreten wurde. — Ich glaube, sagt der Erstere, an die Symbole und an die Summe unsrer Religion, welche mir die heilige Schrift von selbst darbietet, an die Größe meines Elends, an die Überschwenglichkeit der göttlichen Gnade, an den Kampf im Dienst Christi, an die Übung der vorgeschriebenen Frömmigkeit; das Weitere ficht mich nicht an, denn wie neue Gesetze neue Verbrechen erzeugen, so neue Lehrsätze neue Ketzer. — Ich gestehe, daß ich auch einst unbedachtsamer Weise versucht habe, die Zweifelsknoten der menschlichen Vernunft aufzulösen; da aber jenes Spüren nach unbedeutenden Kleinigkeiten immer neue herbeiführte, so wünschte ich zuerst, die Erinnerung daran ganz zu verlieren, dann verstopfte ich vor ihnen soviel möglich alle meine Sinne, und werde nur noch durch die Erinnerung an meine frühere

Neugier gestört. — U. s. w. — Wer hat nun eigentlich Recht? Jene Fragen liegen nothwendig in den Christlichen Lehren, und wenn man etwas glauben soll, muß man es bestimmt glauben, so und nicht anders; die bewußte Resignation ist eine Heuchelei. Andrerseits ist nicht zu leugnen, daß man sich dadurch nur stets in neue Widersprüche und Dunkelheiten verwirrt.

Eine solche Spaltung in dem religiösen Leben hat nothwendig seine Rückwirkung auch auf die übrigen Verhältnisse. — „Daß die Sitten und das Leben der Christen an einer so großen Zügellosigkeit leiden, daß in den Thaten kein solcher Eifer als in den Worten, daß kein solches Streben nach Christlicher Liebe als nach Scharfsinn, keine solche Übung der Geduld als der Kämpfe, keine solche Freude an der Demuth als an der Prahlerei unter uns ist, darüber wird kein Verehrer Christi sich wundern. Denn diejenigen, welche vor Zeiten und auch heutiges Tages die tapfersten Streiter Christi waren, hatten ihr Vermögen nicht sowohl durch Dialektik, als durch Gebet und Fasten, und führten den Streit gegen den Satan eifrigst durch beides, durch Gelehrsamkeit wie durch Rechtschaffenheit. Aber der große Haufe der Geistlichen hat nur das Eine ergriffen, und gefällt sich wunderbar, wenn er eine bewaffnete Theologie, mit bloßen Dornen der Logik gestachelt, und irgend etwas Lärm Erregendes unter dem Beifall des Pöbels behaupten kann, wovon dann der Erfolg kein anderer ist, als daß sie wie die Wahnsinnigen anders geredet zu haben scheinen, wie sie fühlen und glauben. Denn wenn sie nun von der Kanzel zu ihren Angelegenheiten zurückkehren, so sind sie von den gewöhnlichen Sitten der Welt nicht minder erfüllt, als ein Gefäß, dem das Wasser abgezapft ist, von der Luft.“ —

Wenn einerseits durch diese stofflosen Denkformen der Verstand und das Herz verwirrt wurde, so zeigt sich andrerseits aller Orten die Neigung, im Verborgenen den Herrn zu suchen, durch geheime Wissenschaft, Kabbala; durch innerliche Extase, oder auch in dem Dunkel mystischer Gesellschaften. Wie in dieser Mystik die gefährliche Saat gnostischer Ketzerei reichlich wuchern mußte, haben wir an Paracelsus und J. Böhme schon beobachtet. Namentlich Weigel hatte die theosophischen Träumereien dieser Schwärmer auf das theologische Gebiet übertragen. Auch gegen diese wendet sich der resignirte Christ. — „Es ist in unsrer Zeit eine vielgestaltige, polypenartige Religion aufgekommen, die Anfangs den innern Menschen vortrefflich bildete,

und etwas Frommes und Himmlisches an sich trug, jetzt aber eine betrügerische geworden zu sein scheint, wenigstens bringt sie die abenteuerlichsten Schmähungen gegen die reine Religion vor. Ich will nicht aufzählen, wie sie hier und dort den ganzen Dienst des Wortes und die treuen Knechte Gottes verhöhnt, wie sie gegen ihr ätherisches Licht alle Fackeln verlacht und austritt, so daß hier nichts Sanftes, nichts Mildes von Christo, den sie unaufhörlich im Munde führt, gefunden wird. Aber daß sie die Sacramente herabsetzt, sich nur des auslegenden Geistes rühmt, von dem Fleische Christi, von der seligen Mutter Gottes, von dem Zustande der Verdammten, von der Zurechnung schändlichen Unsinn lehrt, und überall die Kirche Christi mit der bittersten Galle anklagt, das ist merkwürdig, und muß allen Guten, die nach etwas Besserem dürsten, zu Gemüthe geführt werden."

Diese Guten, die an der Welt verzweifelten, gelüstete es doch auch nach dem Apfel der Erkenntniß. Halb eine Satire, halb ein frommer Wunsch — muthmaßlich eben von Valentin Andreä — erschien 1615 eine mystische Aufforderung zu dem geheimen Bund der Rosenkreuzer, der auf das lebhafteste die allgemeine Neigung zum Geheimnißvollen ergriff, und im Dienst jener Charlatanerie, die von den Guten bekämpft werden sollte, ausgebeutet wurde. Wenn auch Andreä mit jenen Abenteuerlichkeiten nur spielte, so war es doch ein geheimes Interesse, ein Kitzel, der ihn zu der verbotenen Frucht zog. Nachher ging er noch einmal mit Ernst daran, eine Gesellschaft zu stiften, mit dem Zweck, die religiösen und literarischen Idole zu vertreiben und Christum wieder an seine Stelle zu setzen, aber ohne Erfolg. Es fehlte diesen Illuminaten der objective Inhalt, der das Institut der Jesuiten so lange erhalten hat. Im literarischen Felde konnte sich diese Neigung zum Esoterischen unschädlicher Luft machen, und fand besseres Gedeihen. Die Akademien, gelehrte und poetische Gesellschaften, die damals aller Orten wie Pilze aus der Erde aufschossen, gehören dieser Richtung an.

Diese ersten Elemente der pietistisch-rationalistischen Auffassung der Religion im Gegensatz zur Orthodoxie standen zu der schriftgelehrten Theologie ungefähr in demselben Verhältniß, als in der Kirche Pascal und die Schule von Port-Royal zu den Jesuitischen Sophismen. Bei beiden ist die Idee der geistigen Armuth der Grundzug aller Bestrebungen. Am bezeichnendsten finde ich ein Gespräch aus

dem Menippus: der Bettler. — „In Frost und Hitze, in Hunger und Durst habe ich den zu loben, dessen Wille geschieht. Geht es nicht dem wohl, der mit Gott übereinstimmt, der von ihm Alles, was es auch sei, annimmt, und nur von ihm Alles erwartet? Ich bin glücklich, denn ich suche Gott ähnlich zu werden in dem Mangel aller Bedürfnisse, und behalte mir kein Wollen vor, als das von Gottes Willen abhängt. — Wie aber, wenn Gott dich verwürfe? — Er kann nicht; ich umfasse ihn mit den Armen demüthiger Liebe und hohen Glaubens. Mittelst ihrer bin ich mit Gott unauflöslich verbunden; wo er ist, werde ich mit ihm sein. Mit Gott lieber in der niedrigsten Tiefe, als ohne ihn auf dem höchsten Gipfel. — Woher bist du? — Ich komme von Gott, lebe in ihm und gehe wieder zu Gott. — Wo fandest du Gott? — Wo ich Alles, was Geschöpf ist, verließ. — Wo wohnt Gott? — In einem reinen Herzen, in einem bereiten Willen. — Wer bist du? — Ein König. — Wo ist dein Reich? — Meine Seele ist's, deren Herrschaft mir von Gott dazu anvertraut ward, daß weder ihre innern noch äußern Sinne umherschweifen. — Welches sind die Regeln, nach denen du regierst? — Schweigen, Gebet, Geduld, Gehorsam, Übung. — Welches ist dein höchster Zweck? — In Nichts zu ruhen, was nicht Gott ist. — Und deine Krone? — Ist Ruhe der Seele. — Wehe also denen, die uns durch ihre kleinlichen Vorschriften zu nichts als Unruhe rufen, und uns dafür die Gipfel der Berge versprechen, indeß sie selbst als niedrige Sclaven dem Staube dienen. — — Endlich werde ich euch doch lehren, spricht der Tod, wie die Hohen demüthig sein, die Sophisten schweigen, die Neugierigen und Geizigen ihre Leidenschaft begrenzen, die Wilden sich zähmen, die Wollüstigen Schmerz empfinden sollen. Aber selig sind die Armen, denn sie werden bereichert; selig die Niedrigen, denn sie werden erhoben; selig die Traurigen, denn sie werden getröstet; selig die Einfältigen, denn sie werden belehrt; selig die Duldenden, denn sie werden gerächt werden; kurz Allen, denen Christus das Leben war, wird der Tod Gewinn sein.“

Die Welt ist ein Widerspruch des Guten, absonderlich ihre Weisheit. — „Was kann mir das Leben anders als eine Strafe, und seine Verlängerung als ein Gebratenwerden an langsamem Feuer sein!“ — „Wo Neid die Tugend unterdrückt, wo der Staat zu verdorben ist, als daß man ihn retten könnte, wo die Guten nicht

befördert, die Bösen nicht entfernt werden können, wo Tugend Schaden, Verbrechen Lohn bringt, wo man für das Wachsthum der Kirche nicht sorgt und ihre Noth kaum fühlt, wo man endlich die gute Saat Christi vernachlässigt und ein Unkraut pflanzt. — Wahrlich, wir sind zu den betrübtesten Zeiten gekommen, zu den Hefen und dem scheußlichen Bodensatz des Erdkreises, wo der Religion und den Tugenden auf gleiche Weise ein offener Krieg angekündigt ist. — Wir sind gekommen zu der Zerreißung des Gewissens, zu der Zermalmung der Billigkeit, zu der Verbannung der Wahrheit, zu der Erkaltung der Redlichkeit, zu der Verspottung der Liebe." — U. s. w. — Die Welt ist nicht gut, sie ist böse.

— In dieser allgemeinen Erkenntniß der menschlichen Schlechtigkeit hat Andreä Einsicht genug, die Erscheinungen, in denen sie zum Ausbruch kommt, gegen den einseitigen Eifer seiner Zeit gelten zu lassen. Er erkennt in Macchiavelli den nothwendigen Ausdruck seiner Zeit, und er findet auch in einem Nero das Bild der Menschheit. — „Wie die menschliche Natur ist, kann mir nichts so Ungereimtes und Ungeheures genannt werden, das nicht auf einem so großen Gipfel der Macht und Ungebundenheit veranlaßt, befohlen, endlich auch entschuldigt werden könnte, wenn Gott nicht dazwischen tritt. Denn das menschliche Herz ist aller Bosheiten fähig, sobald Zeit und Umstände diese gestatten, und kein Herz ist milde, als in dem Gott wohnt. Jeder Nero trägt etwas vom Trajan und jeder Trajan etwas von Nero an sich." — Der Satz ist echt protestantisch.

Das reine Christenthum reagirt gegen das Denken. — „Der Philosoph sucht die Wahrheit, der Christ sucht Christum; der Philosoph setzt sich zum höchsten Ziel die Tugend, der Christ das Heil seiner Seele, und zwar so angelegentlich, daß er, was auch immer unter den Menschen gerühmt wird als ein wunderbares Product des Scharfsinns oder als ein himmlisches Geschenk, doch, wenn es fern ist von Christo, für verdächtig und gefährlich, ja für ein täuschendes Gift hält."

Das reine Christenthum kämpft ebenso gegen das weltliche Wesen. — „Laßt uns den Reigen Christi betrachten, wie er sonst war und wie er jetzt ist. Christus geht voran als Meister der Liebe, der Geduld, der Einfalt, mit offner Brust, sein Arm ist zum Umfassen, sein Mund zum Kusse bereit; ihm folgen solche, die außer ihm nichts

wiſſen, außer ihm nichts haben, außer ihm nichts begehren; ihm folgen Faſtende, Betende, Reuige, Büßende, Glaubende, Liebende, Geduldige, Dürftige, und ſo gehen ſie durch den Schwarm der Menſchen, der ſie verlacht, ſtößt, ihnen flucht, ſie hinwegruft, ihnen den Weg vertritt, ſo gehen ſie durch das Geräuſch und den Tumult gleichſam taub und unempfindlich; aber immer vorwärts ſchreitend, die Augen auf das Zeichen und Unterpfand ihres Troſtes, auf das Kreuz gerichtet, dringen ſie hindurch, überwinden alle Hinderniſſe, und ziehen triumphirend in Jeruſalem ein. — So war es ſonſt; jetzt ſteht es beſſer um uns, und ein fröhliches Schauſpiel hat jenes armſelige verdrängt. Jetzt iſt Chriſtus wohl genährt, wohl gekleidet und mit Golde geſchmückt; ihn begleiten Friede, Überfluß, Wohlſtand. Dicht hinter ihm gehen Dickbäuche mit prächtigen Titeln, begleitet von Dienern; denen reihen ſich an die Wollüſtigen, Trunkenbolde, Jubilirende, Springende, Küſſende, ſolche, die das Ihrige wohl erhalten, die trefflich an dem Gegner Rache zu üben verſtehen, geſchickte Erwerber irdiſcher Güter, die Chriſto ſeine Angelegenheiten getroſt überlaſſen und alle Sorge bis zur Stunde des Todes verſchieben, ein ausgeſuchtes, glänzendes, fröhliches, freies Geſchlecht. Wohin Chriſtus mit dieſem Reigen kommt, da wird er gelobt, geehrt, und wer dagegen muckſt, bekommt Schläge; ja Niemand darf ungeſtraft auch nur das Mindeſte ſagen gegen Chriſtum, den Geber ſo vieler Schätze und Würden, ſo großer Wolluſt, Ruhe und Zügelloſigkeit. Ach was iſt unſerm Chriſtus geſchehen, der uns ſo gänzlich umgebildet, und aus einem Demüthigen ein Stolzer, aus einem Dürftigen ein Reicher, aus einem Freigebigen ein Geiziger, aus einem Einfältigen ein Sophiſt, aus einem Seufzenden ein Schlemmer, kurz ein ganz anderer geworden iſt! Die Stimme iſt Jakob's, aber die Hände ſind Eſau's, und ſo wenig die Rüſtung des Saul dem David, ſo wenig will dieſes Gewand Chriſto paſſen."

„Wir haben unendlich viel Schulen der Dialektik, Rhetorik, Grammatik und anderer Künſte, aber wenige, in denen Liebe zu Chriſto, Liebe zu dem Nächſten, Geringſchätzung unſrer ſelbſt, Einſchränkung der Begierden, Ertragung der Armuth, des Kreuzes gelehrt wird. — Sie wollen lieber die Dreieinigkeit erklären als anbeten, lieber die Gegenwart Chriſti beweiſen, als ihn zu jeder Zeit und an jedem Orte verehren, lieber die Reue über die Sünden beſchreiben als ſelber in ſich fühlen, lieber das Verdienſt der Werke

herabsetzen als gute Werke thun, und öfter die heiligen Schriften durchblättern als sich mit Übung der Christlichen Liebe beschäftigen; kurz, sie machen die Religion zu einer Wissenschaft, deren Kenntniß eben wie die Kenntniß der Logik und Metaphysik sehr nützlich ist, um den Ruf der Gelehrsamkeit zu erlangen. — Die Gelehrten haben seit Jahrhunderten dem Christenthum am giftigsten widerstanden. Sie sind Lehrer der Menschlichkeit, weil sie nichts Göttliches haben. Sie sind von solcher Schlüpfrigkeit, daß man in der gewissesten Sache zum Zweifel gebracht wird, und zwar durch Hülfe der Kunst, welche das Entgegengesetzte mit gleicher Wahrscheinlichkeit vertheidigt. Ihre rechte Hand ist der weltliche Arm, dessen Greuelthaten sie schmeicheln, ihre linke die Blindheit des Pöbels, den sie durch unendliche Künste täglich mit dichterer Finsterniß übergießen.“ —

— „Christus hat freilich sehr viele Liebhaber seines himmlischen Reiches, aber sehr wenig Nachahmer seines Lebens; Viele, die nach seinem Ruhm streben, wenige Träger des Kreuzes; Viele, die nach seinem Trost begierig sind, wenige Theilnehmer seiner Noth. Mit Christo wollen sich alle freuen, aber mit ihm Leiden tragen nur Wenige; Viele folgen ihm bis zum Brechen des Brodes, aber nur Wenige bis zum Trinken des Todeskelches.“ —

— „Aber wo ist die Gerechtigkeit? Dort im Winkel, wo sie mit ihrem Dolche gegen die Unglücklichen wüthet, die mächtigen Schurken beschützt; mit ihrer Waage untersucht sie ihre Geschenke und steht dem bei, der das Schwerste gebracht hat. Die Binde vor den Augen hat sie weggeworfen, um sich am Glanze des Goldes zu ergötzen. Ach Christus, warum gehst du so traurig hinweg? Dieses Leben paßt es nicht zu deinem Schweigen, deinen Betrachtungen, deinen Gebeten?“ —

Und so ist es überall, Nichts als Lüge, Betrug, ein übertünchtes Verderbniß. Was bleibt fest in dieser allgemeinen Verwerfung? Das Historische, das die Welt verachtet. — „Haltet euch, ihr Sterblichen, an mein Buch, widmet ihm euer ganzes Leben, wacht dabei mit Thränen und Seufzern, so wird euch Gott die unerschöpflichen Ströme seiner Weisheit eröffnen, und je emsiger ihr sucht, desto mehrere Geheimnisse werdet ihr finden, inwiefern alle menschliche Wärme gegen dieses himmlische Feuer nur kalt ist. Obgleich auch in diesem Buche Gott mit euch nur stammelt und sich nach eurer Blindheit be-

quemt, indem er euch einen Stab statt des Lichtes darreicht, so ergreift ihr ihn dennoch nicht, sondern ergötzt euch vielmehr an der Finsterniß.“ —

Wenn man anfängt, gewaltige Bewegungen der Geschichte, deren Ideen ihre eigentlich belebende Kraft verloren haben, gleichsam mikroskopisch zu untersuchen, so stellt sich eine gewisse ironische Seelenruhe, eine neugierige Unparteilichkeit ein, die eigentlich aus der Abstumpfung des Gefühls entspringt. Die Resultate des Kampfes, in welchem die Väter geblutet, haben sich so eingebürgert, daß sie kein Interesse mehr erregen; nothwendig liegt in jeder positiven Richtung etwas Einseitiges, und dieses fasst man nun vorzugsweise in's Auge; mit einem wohlfeilen Tiefsinn, einer kindischen Freude am Ungewöhnlichen, strebt man die relative Berechtigung des Entgegengesetzten zu erkennen.

Ein Beispiel dieser Richtung ist die Königin Christine. Es war ein nicht geringer Triumph in Rom, als die Tochter jenes großen Königs, der als ein Märtyrer für den Protestantismus gefallen war, ohne bestimmte äußere Gründe die Krone niederlegte, um in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurückzukehren; noch mehr, eine geistreiche Frau, die an Bildung ihre Zeit weit überragte, mit den vornehmsten Philosophen vertraut, vorurtheilsfrei, nicht ohne tiefe wissenschaftliche Kenntniß. Es war nicht eine innerliche Zerknirschung, keine Schicksale, die sie antrieben, irgend ein sicheres Asyl zu suchen, wie es bei uns im vorigen Jahrhundert der Fall war: es war geradezu Blasirtheit; eine Seelenstimmung, die das ganze Zeitalter charakterisirt, die aber in einem vornehmen Geist sich am auffallendsten geltend machen mußte.

Zudem ist es nicht zu leugnen, daß im siebzehnten Jahrhundert die katholische Kirche es war, die in der fortschreitenden Bildung die erste Reihe behauptete. Ich erinnere vorläufig statt aller andern an Calderon, Pascal, Cartesius, die Jesuiten und die Dichter Ludwig's XIV. Die protestantische Literatur hat ihnen keinen ebenbürtigen Namen entgegenzustellen. Nur in England gährte es und strebte nach einer neuen Bildung. Es war eine reiche Zukunft in dieser unbändigen Regung — Milton und Hobbes mögen als die Propheten derselben gelten — allein ihr eigentliches Element war nicht mehr die Religion. Auf dem Schlachtfelde der Politik, in den Ideen der Revolution werden wir ihnen noch einmal begegnen.

Gestehen wir uns, mit der eigentlichen Triebkraft des Protestantismus war es vorbei. Seine Richtung war sehr bestimmt gegeben, und hatte eine bestimmte Entwickelung. Zu dem alten Protestantismus konnte man ebensowenig zurück, als der Protestantismus das alte Christenthum wiederherstellen konnte. Vergebens wird der Fluß streben, seine alten Quellen wiederzusehn. Der dreißigjährige Krieg, die Holländische und Englische Republik waren die letzten großartigen Phänomene des protestantischen Geistes.

Die bewegende Kraft der Reformation war ausgestorben. Einmal und nicht wieder! Neuer Geist ist neue Form. Laßt uns deshalb die Reformatoren dennoch segnen, denn sie haben in der Geschichte ein Blatt vollgeschrieben, das zu den edelsten gehört, und wir erfreuen uns alles dessen, was sie Großes und Schönes geweckt, so lange das Bewußtsein der Menschen überhaupt in die Vergangenheit zurückgeht.

Auch noch in seinem Verfall hat der Protestantismus etwas Lehrreiches: wie er, aus den großen Verhältnissen der Weltgeschichte entfernt, in die Privatbeziehungen des Herzens einkehrt. Dort haben wir ihn jetzt zu verfolgen.

Der große Religionskrieg endete, ohne eine Idee hervorgebracht zu haben, mit einer allgemeinen Ermüdung; die Reformation zerbröckelte in Sonderinteressen. Der Friede befreite den weltlichen Sinn von den Banden des religiösen Gefühls, und beschränkte die Religion auf das Gemüth, das egoistische und subjective Interesse trat an die Stelle des substantiellen.

Die Fürsten hatten bald der Reformation ihre praktische Seite abgewonnen. Die Umgestaltung der religiösen Begriffe brachte auch in den Rechtsverhältnissen der neuen Kirche eine für sie günstige Veränderung hervor. Die Aufhebung der Klöster vergrößerte ihre Einkünfte, die bischöfliche Gewalt, welche ihnen die Reformation nothgedrungen übertrug, um einen äußern Schutz gegen die Kirche zu haben, verwuchs bald mit der Landeshoheit und gab dieser eine noch nie erhörte Ausdehnung. Der evangelische Geistliche konnte sich gegen die Juristen, welche das Interesse der Landeshoheit vertraten, nicht behaupten, weil er auf keinem festen, objectiven Boden stand. Die neue Rechtsschule lehrte allmälig, die Kirche als eine Polizeianstalt anzusehn, in welcher der Landesherr für die Seligkeit seiner Unterthanen zu sorgen habe. Die katholische Kirche gewann dadurch den

verlornen Boden wieder, daß sie mit dem Fürsten unterhandelte, daß sie ihnen freiwillig übergab, was die Protestanten ihr entrissen. So trat überall die weltliche Rücksicht hervor. Als sich nun die Triebkraft der Reformation, der Haß gegen die alte Kirche, aufgerieben hatte, und in den höhern Kreisen das weltliche Interesse allein übrig geblieben war, da hörte auch im Protestantismus die innige Durchdringung des Weltlichen und des Geistlichen auf, und die Kirche trat in einen neuen befremdenden Conflict mit dem Leben. —

Die Reformation war dem geistigen Inhalt nach die Erneuung der reinen Religiosität, der Drang, sich absolut zu demüthigen, alle menschliche Bestimmtheit zu zertreten. Je inniger ein besonderes Leben mit dem Herzen verwachsen war, einen desto tiefern Reiz fand das religiöse Gemüth darin, es zu vernichten. Darum werden die Sünden gegen die zehn Gebote in die Gesinnung hineingezogen: der Ehebruch wird verboten, zu beweisen, wie böse die ganze Lust sei, aus der solche Untugend kommt; der Diebstahl, um die Verwerflichkeit des Hangens an irdischem Besitz auszusprechen; der Todschlag, um die Leidenschaft zu verdammen. „Die Gebote sind uns nur zum Ziel gesetzt, da wir hinkommen sollen und täglich durch Buße daran arbeiten mit Hülfe und Gnade Gottes. Denn die böse Neigung stirbt nicht eher gründlich, das Fleisch werde denn zu Pulver und neu geschaffen. Die Erfüllung des wesentlichsten Gebots, sich zu Gott zu bereiten und Gnade zu suchen, fordert eine geistarme Seele, die da ihr Nichtssein vor Gott geopfert, daß er Gott sei, und in ihr sein Werk und Namen bekomme." — Das Gefühl der menschlichen Unwürdigkeit verdichtete sich zu einer resignirten Gewissensangst, die des Gerichts harrte. Die Erde, eben weil schon in ihr die abstracten, dem Gemüth widersprechenden Bestimmungen des Geistes sich verwirklichen sollten, war ein Jammerthal, aus welchem die Erde sich hinaussehnte. — „Wir leben jetzt unter dem groben Volk dieser Welt, welches wenig nach Gott fraget, ja wir leben hier im Reiche des Teufels. Wenn wir aber aus diesem armseligen Leben ziehen werden, so werden wir sein sanft verscheiden und zu unserm Volk versammelt werden, da kein Unglück, keine Noth, keine Trübsal ist, sondern ein feiner sanfter Schlaf im Herrn." — Selbst die Versöhnung, wenn auch in das Subject verlegt, und auf Erden zu vollbringen, wurde der Gnade anheimgegeben. Es war ein qualvolles Streben des Geistes, sich in seinem tiefsten Innern auszuhöhlen.

„Ich weiß wohl, was so hoch ärgert und woran sich stößt die gemeine menschliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott mit Willen den Menschen verstockt, gleich als habe er Lust an seinem Verderben, da er doch so reich rühmen läßt seine Gnade und Barmherzigkeit. Ich muß selbst bekennen, daß mir der Gedanke hart an den Kopf gestoßen habe, bis schier zur tiefsten Verzweiflung, bis ich erkannte, wie nützlich die Verzweiflung sei, und wie nahe dahinter liegt die Gnade." — Wenn diese Lehre von der Rechtlosigkeit des Menschen sich in der neuen Theologie weiter entwickelte, so mußte auch das Recht des Irdischen von Neuem fallen, und da dem Protestantismus die Versöhnung durch die guten Werke nicht mehr offen stand, der Bruch ein viel schmerzlicherer werden. Das Göttliche erscheint um so reiner, je mehr es dem Menschen fremd und unbegreiflich ist, je mehr sein sittlicher Inhalt dem menschlichen Gefühl Hohn spricht. Das Mitleid wird als eine sündhafte Schwäche zurückgedrängt, die natürlichen Regungen der Seele als Verlockungen des Bösen bekämpft, die einfachste Freude des Lebens als Teufelswerk verdammt.

Der protestantische Dualismus war viel schneidender als der katholische, weil er ganz in das Innere aufgenommen war. Gott war das Wesen des Menschen, und dieses Wesen hatte sich in der Erscheinung zu einem Zerrbild verkehrt.

— „Das Bild Gottes, nach welchem Adam geschaffen worden, ist das allerherrlichste Ding gewesen: der Verstand rein, der Wille wahr, in einem sichern Gewissen, ohne alle Sorge und Furcht des Todes. Der Mensch erkannte sein Weib nicht anders, denn in einem ganz stillen und friedlichen Gemüthe, ohne alle sündliche Lust und Gedanken; nun aber, nach dem Fall, wissen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unserm Fleisch stecket, welches nicht allein grimmig und brünstig gelüstet und begehret, sondern ekelt auch, wenn es überkommen, danach es gelüstet hat. Darum sehen wir an uns der keines rein und vollkommen, weder die Vernunft, noch den Willen. Darum wenn wir von dem Bilde Gottes reden, so reden wir von einem unbekannten Dinge, welches wir nicht allein nie versuchet, noch erfahren haben, sondern wir erfahren auch ohne Unterlaß das Widerspiel, und hören Nichts davon denn bloße Worte. Durch die Gnade hebet an die Erstattung dieses Bildes der neuen Creatur durch das Evangelium, wird aber in diesem Leben nicht vollbracht. Wenn sie aber wird vollbracht wer-

den im Reiche Gottes, alsdann wird der Wille rechtschaffen frei und gut sein; dann wird auch geschehen, daß sich alle Creaturen uns unterwerfen.

Ehe aber dieses in uns vollbracht und erfüllet wird, können wir nicht eigentlich wissen, was das Bild Gottes, durch die Sünde verloren, gewesen sei. Was wir jetzt davon sagen, das lehret uns der Glaube und das Wort, die uns, gleich als von ferne her, die Herrlichkeit des göttlichen Bildes weisen. Aber gleich wie Himmel und Erde, ehe das Licht hinzugekommen ist, roh und grob gewesen sind, so haben auch die Christen dieses Bild grob und unvollkommen in ihnen; Gott wird es aber vollkommen machen am jüngsten Tage an denen, so dem Wort werden geglaubet haben. Jetzt ist das Bild durch die Sünde dermaßen gedunkelt, daß wir es auch mit Gedanken nicht fassen können. Denn die bloßen Worte mögen wir wohl haben und sprechen können, aber wer ist, der da verstehen könnte, was das sei, in sanfter Ruhe und Sicherheit leben, fromm und frei von allem Elend!

Eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt worden, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken und verstehen, auch seine Werke nicht. Demnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrücket, daß wir Gott nicht fürchten, sondern sein Wort und Willen fahren lassen, und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches, so daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen. Welche Unsinnigkeit und Brunst stecket im Fleisch! Darum auch die Zusammenfügung nicht mehr gebührlich, als ein Werk Gottes, öffentlich geschieht, sondern auch ehrliche Leute fliehen das Licht und verbergen sich. Wir haben auch den Willen und die Vernunft noch, aber wie auf mancherlei Weise ist sie zerrüttet, verrücket und geschwächt! Denn gleichwie die Vernunft mit großer Unwissenheit verdunkelt ist, also ist auch der Wille von Gott abgewandt, und eilet mit Lust zum Argen.

Darum sollte man nicht so sicher solche vielfältige Verderbung der Natur klein, sondern groß machen; nämlich daß der Mensch von Gottes und aller Creaturen Erkenntniß in Gotteslästerung und in Feindschaft gegen Gott gefallen ist. Denn je mehr du die

Sünde gering machst, je mehr wird auch die Gnade gering und klein werden. Darum sollen wir in der Theologie erstlich also sagen, daß die Vernunft in den Menschen wider Gott, und Gott am feindesten ist; zum andern, sei auch der Wille, da er am ehrlichsten sein will, Gottes Willen zum höchsten entgegen: so wird alsdann folgen, daß wir unsern Jammer und Elend beklagen und seufzen nach dem Herrn und Heiland, durch den wir zur verlornen ewigen Herrlichkeit wiederkommen sollen. — So verloren ist jetzt der Wille, daß er aus Gott einen Teufel macht, scheuet sich und erschrickt, wenn er mit Gottes Gericht gedrückt wird.

Hier wird nun erreget diese Frage: ob Gott derjenige sei, der den Menschen verhärte und zwinge zum Bösen und zur Sünde? warum verdammet er denn die Menschen? Die Vernunft schließt allhier: sollte Gott die Sünde verdammen wollen, so würde er den Ungerechten und Gottlosen nicht geschaffen haben. Nun, die Vernunft will allezeit Gott hofmeistern, ob er Fug und Recht habe, will Gott messen nach ihrem Gesetz und Gedanken. Dem Menschen ist ein Maaß gesetzt, er soll so und so thun; sein Leben ist endlich; es kann gefaßt werden, und hat eine Regel, Maaß, Weise und Gesetz. So macht es die Vernunft auch mit Gott; sie meinet, Gott sei wie ein Mensch, und will ihn richten. Aber Gott giebt dir Gesetze, und nimmt von dir keines; er steckt dir ein Ziel, und du nicht ihm. Wisse, daß er es also will haben; sein Wille geht über alle Gesetze. Er giebt das Gesetz aus, aber er nimmt es nicht wieder herauf. Sollte ich hier meinen Gott messen und urtheilen nach meiner Vernunft, so ist er ungerecht, und hat vielmehr Sünde, denn der Teufel, ja er ist erschrecklicher und gräulicher als der Teufel. Hierüber möchte einer thöricht werden, wenn er nicht seine Vernunft gefangen nimmt, und aus dem Kopf ihm treiben läßt alle solche Gedanken. Aber man kann der Vernunft nicht aus den Augen reißen das heillose, verfluchte Grübeln und Forschen in so hohen unbegreiflichen Sachen, da sie stets spricht: warum? Aber ein jeglich Herz, das da sagen kann: lieber Gott, mache es, wie es dir gefällt, ich bin zufrieden! Das kann nicht untergehn, aber die andern müssen zu Boden gehn.

Der Mensch wird darum fromm genannt, wenn er handelt und lebet nach dem Gesetz. Mit Gott kehre es gar um, da heißet ein

Werk darum gut, daß es Gott thut. Wolleſt du ſagen: iſt denn Gott wider ſich ſelbſt? Das iſt zu hoch. Gottes Wille iſt da, aber wie das zugehet, das ſoll ich nicht wiſſen."

— Unſeliger Stand der Menſchheit! wir ſollen das Gute thun, aber wir wiſſen es nicht, und können es nicht wollen; es wird uns unvollſtändig, als Gebot Gottes vorgeſchrieben; aber der Geſetzgeber handelt ſeinem Geſetz entgegen. Wir ſollen Gott lieben, und ſollen das Gute lieben; beide widerſprechen ſich. Wohin der Proteſtantismus blickt, tritt ihm das Böſe entgegen; er darf es nicht mehr fliehen, wie der Zögling der Kirche; ſo iſt denn ſeine Religion ein unauslöſchlicher Haß, der nie ſeinen Gegenſtand erreicht. —

Die Intoleranz der Kirche, die ihren eignen Mittelpunkt verloren hatte, gegen das Unheilige, konnte nur ſo lange geltend gemacht werden, als ſie den Arm der weltlichen Obrigkeit leitete. Dieſe Stütze ging verloren, als die Fürſten wieder weltlich geworden waren, und in ihren weſentlichſten Intereſſen durch die Ariſtokratie des Glaubens nur geſtört wurden. Bald wanderten die trotzigen Prieſter ins Elend, und ſchrien ihre Klagen zum Herrn über die Verworfenheit dieſes Jammerthals.

Im Volke fanden dieſe Klagen kein Echo mehr, es war müde, und wollte endlich vor den ewigen Disputationen Ruhe haben. Die Intoleranz der Geiſtlichen, die damit ihren Einfluß auf das Leben einbüßten, warf ſich nun ausſchließlich auf die Lehre; der Buchſtabe wurde das Maaß und Kennzeichen des Chriſtenthums. Dieſes geiſtloſe Feſthalten am todten Wort, das keine Vermittelung zuließ, verſtattete auch der innern Erregung nur ſoviel Spielraum, als in den heiligen Büchern vorgeſchrieben war. Daher dieſe unausgeſetzte hypochondriſche Selbſtbeobachtung, wie Gottes Gnade ſich an dem Menſchen bewähre. Im Examen muß der Candidat ſich darüber ausweiſen, welche specimina providentiae divinae er an ſich erfahren. Heuchelei und geiſtige Trägheit waren die nothwendige Folge dieſer Selbſtentäußerung. Es war nicht ein Zufall, daß die Beſtimmung des geiſtigen Inhalts durch den fertigen Buchſtaben ſich in dieſe dunkeln Regionen verlor; es liegt vielmehr im Weſen eines jeden Glaubens an etwas Heiliges, das keiner Rechtfertigung mehr bedürfe, daß er zu einem ganz äußerlichen Bekenntniß werden muß, und daß ſich das Wunder der Gnade endlich auf die todte Formel reſignirt.

Die Religionskriege hatten viel Unheil mit ſich gebracht; aber

man muß gestehen, daß in den deutschen Protestanten, den Huguenotten, den Presbyterianern und Independenten etwas Frisches und Lebensvolles lag. Wofür man auch kämpfen mag, der Kampf adelt den Glauben und giebt ihm eine äußerliche Energie. Ihre Religion war ihnen theuer geworden, sie hatten sie erlebt, sie hatten dafür geeifert, dafür gelitten; was in ihrer Erinnerung von Werth war, schlang sich mit tausend Fäden in das Reich Gottes hinein. So lange die Protestanten Ketzer waren, und als die Verfolgten in beständiger Wachsamkeit bleiben mußten, ging ihrem Glauben der Nahrungsstoff nicht aus. Sobald aber der Widerstand aufhört, bricht auch die Energie. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zeigt in religiöser Beziehung eine Mattigkeit, und dabei eine kränkliche Reizbarkeit, die überall eintritt, wo die geistige Thätigkeit sich rein auf das Innerliche richtet. Sowie die Poesie erlahmt, wenn sie sich ganz in dte Subjectivität zusammendrängt, wie in unserer Zeit, so ist es mit dem Ideellen des Lebens überhaupt. Die Flamme erlischt ohne äußern Nahrungsstoff.

Die Lehre, daß der Glaube selig mache, erhielt nun eine andere Bedeutung. Der Glaube war nicht mehr ein lebendiger, und die Orthodoxie ging jetzt soweit, die Werke, die Luther nur verworfen hatte, soweit sie für sich etwas sein wollten, und sich auf endliche Bestimmungen bezogen, als überhaupt schädlich für die Resignation des Glaubens darzustellen. Das Leben war im Wort. Die Fessel des Wortes und die auf das fertige Wort sich beziehende conventionelle Empfindung ließ dem Menschen nur die Qual des innern Kampfes, und gewährte nicht einmal einen Ruhepunkt, wie die von Zeit zu Zeit wiederholte Sündenvergebung bei den Katholiken. Der Katholik hatte sich nur mit den Sünden einer gewissen Zeit zu beschäftigen, später war er deren ledig; dem Protestanten dagegen stand stets die Sündhaftigkeit des ganzen Lebens wie ein Gespenst vor Augen. Alle ernsthaften Bestrebungen waren jenseits der wirklichen Welt, und darum eine Qual und eine Illusion. In diesem Jenseits hatte er sein einziges Heil, wie sein Gewissen an das zweideutige Orakel der Schrift veräußert war, wie seine eigentliche Geschichte auf dem heiligen Boden Palästina's spielte. Das wirkliche Vaterland, das öffentliche Leben, die Gegenwart überhaupt galt als fremd und elend, ebenso die Wissenschaft dieser Welt. Die Pastoren, deren Würde gewöhnlich in heiligen Familien forterbte, trieben neben der Gottes-

gelahrtheit vorzugsweise Genealogie und Heraldik, welche Studien dem Geist ungefähr gleiche Nahrung darboten.

Schwer strafte sich der resignirte Glaube an das Wort durch die Gedankenlosigkeit seiner weitern Entwickelung, durch Zänkereien um Betisen, hinter denen nur allzudeutlich das praktische Interesse hervortrat; durch den armseligen Neid gegen jeden Mitbewerber um das Himmelreich, durch kleinliche Gemeinheit in der Verfolgung der Gegner, durch kriechende Demuth, wenn der Götze nicht sofort den Feind des Glaubens mit seinen Blitzen erschlug; durch das lähmende Gefühl der Leerheit, die nach der harten, gemüthlosen Negation aller substantiellen Interessen übrig blieb. Die Abstraction der Orthodoxie ist kritisch gegen die Welt; diese hat für sie eine abgekehrte Seite, welche verschwinden muß, wenn sie sich mit Gott versöhnen soll. Die stärkste Brustwehr hat dieser Feind des Glaubens in dem Herzen selbst, so lange dieses durch Beziehungen zur Welt gefangen ist, so lange ist der Geist noch nicht rein. Der Kampf des Glaubens muß sich gegen das Herz richten, wenn er zum Ziele führen soll; er muß innerlich geführt werden. So ist der Pietismus zugleich die Reaction und die Consequenz der Orthodoxie: das Bestreben, die bisher nur historisch gefaßte Versöhnung lebendig im Subject zu empfangen.

Der Pietismus machte Ernst mit der Aufnahme des Glaubens in das Herz. Das Christenthum hörte auf, eine geschichtliche Vergangenheit zu sein, ein Factum, das der Gelehrsamkeit und dem gelehrten Glauben anheimfalle, es ward zur gegenwärtigen, eigen erlebten Erfahrung. Diese Erfahrung war nicht mehr objectiv, sie zog sich in das Gemüth des Einzelnen zurück. Indem der Pietismus das Heil der Seele in der Vergeistigung des Einzelnen sucht, riß er ihn von der gesetzlichen Entwickelung des Ganzen los. Damit stürzte eine der wesentlichsten Erscheinungen, durch welche die Gegenwart Gottes sich offenbart hatte, zusammen: das objective Gebäude menschlichen Zusammenwirkens im Dienst des Heiligen, die Kirche; die Heftigkeit der particulären Empfindung zehrte sich in sich selber auf. Der Glaube ergoß sich in der unmittelbaren Extase der Auserwählten, und ließ die ethischen Formen als gleichgültig fallen. Das Leben ward ein Gebet, und hörte auf, eine Arbeit zu sein, weil es sich der Bestimmung des Zusammenwirkens entzog. Das Ursprüngliche des Gefühls sollte den objectiven Glauben ersetzen. Die äußer-

liche Fessel der neuen Orthodoxie wurde gebrochen, und die Seele wähnte sich nun frei und in unmittelbarer Heiligkeit. Aber diese Fessel war selbst nur das Festwerden der verkümmerten, trostlosen, ideenleeren Zustände jener Zeit. Die äußere Fessel fiel, die innerliche blieb, und das Gespenst der eignen Nichtigkeit, bisher als äußerliche Autorität mit Angst und Zagen verehrt, trat in seinem ganzen Elend unheimlich in das Innere des Menschen. Von der Kirche befreit, wurde der Mensch sein eigner Knecht; der Jammer der äußern Zustände trat in sein Herz. Je jämmerlicher sich der Mensch selber vorkam, desto näher war ihm der Herr. Das fromme Herz, vom denkenden Geist verlassen, erstarb in Zerknirschung, um wiedergeboren zu werden. Das Subject muß sich versichern, daß es zum Bruch seines Herzens gekommen sei, es quält sich mit dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, denn nur so kann die Gnade in ihm zum Durchbruch kommen. „Laß dir an meiner Gnade genügen, spricht der Herr. Meine Kraft kann nicht mächtig sein, denn nur in eurer Schwachheit. Du mußt leiden, seufzen, jämmerlich und schwach sein, dir selbst zu gut, auf daß du mit Leiden und Streiten endlich siegest. Wo du nicht schwach sein wirst, so hat meine Kraft an dir Nichts zu thun. Wenn ich dein Christus sein soll, so wirst du deine Schwachheit mit meiner Kraft, deine Thorheit mit meiner Weisheit, mein Leben mit deinem Tode zusammen reimen müssen.“ Die gewöhnlichsten Menschen, von diesem Schwindel ergriffen, grübeln über die Geheimnisse ihres Herzens, und halten sich Tagebücher über ihre Empfindungen; eine drückendere Last, als die katholische Beichte, weil sie jedes objectiven Halts entbehrte. Eine entsetzliche Ungewißheit, ob auch überhaupt der gute Geist in ihm wohne, zerreißt den Pietisten in seinem Innersten. Das künstlich hervorgerufne und festgehaltne Bedürfniß der Sammlung führt zu seinem Gegentheil, zur Zerstreuung in Jämmerlichkeiten, und die objective Gewißheit der katholischen Kirche erscheint erhaben gegen dieses fieberhafte Zucken der Subjectivität. Das reflectirte Gefühl der innern Nichtswürdigkeit verkehrt sich, wenn der Durchbruch der Gnade endlich erfolgt, in den geistlichen Hochmuth, der nicht mehr über die eigne, sondern über die Jämmerlichkeit der Welt seufzt, und dem die äußere Form des gebrochnen Herzens als die vollbrachte Wiedergeburt gilt.

Da der Werth des Menschen nur in der intensiven Stärke der Empfindungen gesucht wird, so kommt man bald dahin, sie künstlich

zu steigern; das Gefühl wird zur Pflicht, zur Convenienz. Man heuchelt zunächst gegen sich, dann gegen Andere. Das ist nicht eine zufällige Verirrung. Bei den Alten galt nur das Schönste als ein würdiges Opfer für die Götter; der Pietist opferte sich erst, nachdem er sich in den Staub getreten. Wenn der Pietist erst das praktische Gefühl der Sünde durchmachte, und sich in der Schlechtigkeit genoß, um dann in Reue und Zerknirschung den Herrn zu suchen, so war dies Wesen nur das religiöse Vorspiel der spätern Romantik, die in dem Gefühl der Sündhaftigkeit an und für sich schwelgte, ohne es weiter als Gnadenmittel zu betrachten.

Aus diesem Princip floß die Verachtung des Verstandes und der Zweckthätigkeit, und eine reflectirte Einfalt, zum Theil nur Hülle der Schlangenklugheit, zum Theil eine bittere Wahrheit. Wie ehemals die Kinder, so waren jetzt die Einfältigen Gott am nächsten. Wieder wurden die Schriftgelehrten von den Unmündigen zu Schanden gemacht. Die Unmittelbarkeit der Stimmung und die gedankenlose Einfachheit des nur auf die Frömmigkeit concentrirten religiösen Lebens machte die Welt zu einem Gefängniß, welches den Flug zu Gott hemmte. Selbst in der Opposition gegen die Rechtgläubigkeit lag dieses Ungeistige. Der Inhalt der Religion hatte sich in der Kirche immer reicher ausgedehnt, immer schärfer entwickelt, und wie verschoben und verzerrt, waren es doch immer Gedanken, womit es die Dogmatik zu thun hatte. Der Pietismus aber zog sich auf die Intensivität des frommen Gefühls zusammen, ohne bestimmten geistigen Gehalt, und blieb dabei auch stehn. Das geisttödtende Einerlei des Betens und der frommen Übungen erschlaffte den Verstand und das Herz; das Gefühl wurde überspannt, und zuletzt trübe, leere Stimmung. Ein verkümmertes Handwerksleben entsprach diesem Mechanismus der Frömmigkeit am besten, und Handwerker wurden die auserwählten Gefäße des heiligen Geistes. Der Christ hat mit seines Gleichen, mit der Welt nichts mehr zu thun: der Heiland ist sein Alles. So hört für ihn die Geschichte auf, denn das auf sich allein bezogene Individuum, das sich von der Gattung trennt, greift in den vernünftig sich entwickelnden Begriff des Geistes, in die Geschichte nicht mehr ein, und wird von ihr nicht mehr berührt. In diesem Leben kommen wir doch nie vollständig zu Gott; der Tod ist die Bedingung der Seligkeit, und das beständige Sterben die einzige Pflicht der Seele. Der Mensch soll

ein Leichnam werden, die absolute Schwäche, das unendliche Leiden, welches die Religion in dem Bilde des Gekreuzigten geheiligt hatte. Der Seufzer ist der angemessenste Cult des leidenden Gottes, die Kreuzigung der Natur die Anbetung des Gekreuzigten. Das Leben ist ein langgehaltenes, thränenvolles Gebet, ein schrankenloses Ausströmen des Gefühls, das von der bittern Nothwendigkeit der Welt abstrahirt. Das Gemüth erhebt sich im Gebet zum Herrn der Welt; mit Verachtung jedes Streben vermittelter Thätigkeit von sich stoßend, leidet es seine Seligkeit, und läßt sich führen, strafen, erlösen, denken von seinem jenseitigen, aber unendlich liebenden Wesen. Diese schrankenlose, unbestimmte Innerlichkeit ist aber ebenso nur die abstracte Äußerlichkeit: das Gebet, die Gluth der Mortification, wird Pflicht und Gewohnheit, zuletzt mechanische, gedankenlose Übung, bei welcher das Herz unbetheiligt bleibt. Das Gemüth verzehrt sich in sich selbst, weil es keinen bestimmten Gegenstand hat; es verbraucht seinen Gott durch unaufhörliche Benutzung, und wird blasirt. So bleibt endlich diese unfruchtbare Vertiefung in den Schacht des Gemüths, was den Inhalt des Glaubens betrifft, bei dem bloßen Namen des Herrn stehen.

Den Reichthum der entwickelten Lehre verschmähend, wendet sich der Pietismus zu der sogenannten Urzeit des Christenthums und dem dürftigen, unentwickelten Inhalt der ersten religiösen Vorstellungen zurück. Das lag in der Tendenz des Jahrhunderts, überall zum Ursprünglichen, d. h. Unbestimmten, Abstracten zurückzukehren. Man wollte die Welt von den geschichtlichen Bestimmtheiten des Geistes befreien, ohne deren Sinn zu begreifen. Darin war der Pietismus mit der Aufklärung einig, nur daß ihr weiterer Weg nach den entgegengesetzten Richtungen führte. Die Aufklärung nahm dem Himmel alle Bestimmtheit, um auf der Erde fest zu stehn; der Pietismus, um das Jenseits als den Inbegriff aller Realität in sich zu fühlen, höhlte das Diesseits aus und beraubte es alles Inhalts. Gott erschien ihm um so reicher, je ärmer die Welt; er sättigte sich im unendlichen Gefühl des Mangels, weil dieser Mangel sein Gott war. Aber diese Abstraction trifft beide Seiten des Gegensatzes: Gott, als die Negation der Welt, dieses in sich zurückgezogene, über alle Bestimmtheit der Natur und des Geistes sich erhebende Wesen, fordert von seinem Gläubigen eine gleiche Weltlosigkeit, und die leere Inner-

lichkeit, die Außerweltlichkeit des Pietismus war das Ebenbild des pietistischen Gottes.

Wird diese Unweltlichkeit des Lebens auf die Spitze getrieben, so hören in der phantastischen Verflüchtigung des Gemüths auch seine Schmerzen auf. Das zufriedne, erlöste Gemüth fand in der Herrnhuter Secte seinen Ausdruck. Das unendliche Opfer war geschehen, Gott war geschlachtet, und in diesem Blut und diesen Wunden schwammen alle Sünden der Gläubigen dahin in die Nacht der heitersten Bewußtlosigkeit; dieses Blut war das Meer der Wollust, in welches sich die Seele tauchte, um unendlich sich zu erquicken. Wir erschrecken in den Liedern des Herrnhuter Gesangbuchs über diese blutgierige Wollust, diese Sehnsucht nach den Wunden, aber für die Ohnmacht des weltscheuen Gemüths ist es die höchste Lust, Gott selbst für die Seligkeit des Staubgebornen leiden und sterben zu sehn; nur in dem Schmerz, nur in dem Tode seines Gottes hat das Herz die unendlich selige Gewißheit seiner Wirklichkeit. Die passive Schwelgerei des Leidens ist nun geheiligt durch Gottes Beispiel, und so ist der seligste Zustand des siechen Herzens zugleich der absolut berechtigte. Der düstre Glaube der Pietisten, dies schmerzliche Wühlen in den Tiefen des Innern verwandelt sich in den seligen Genuß des unmittelbaren Seins. Jede Vermittelung, Arbeit, Andacht, Gebet wird als unnütz weggeworfen, mit der größten Verachtung aber auf die lächerliche Anstrengung des Denkens herabgesehn. „Sei doch so einfältig wie die Thierchen, lehrt der Herrnhuter seine Seele, sonst kommst du nicht durch!“

Die Phantasie für sich allein kennt keinen Ernst und keine Tiefe. Der Herrnhuter Gottesdienst war ein oberflächliches Spiel mit dem Heiligen, ein unförmliches Verschwimmen in der Unbestimmtheit des gegenstandlosen Genusses. Wenn die Phantasie sich dem Gesetze des Verstandes entzieht, so hört ihre Productivität bald auf, und es bleibt nur die gedankenlose sinnliche Form. Das Herz verliert allen Inhalt und ist nur noch abstracte Empfänglichkeit. Von Weitem hat diese üppige Tändelei einen gewissen Anstrich von Poesie, aber nur so lange sie im Allgemeinen bleibt; läßt sie sich auf weiter ausgesponnene Vorstellungen ein, so kommt das Ekelhafte und Unreine in ihr zum Vorschein: die Verachtung der Vernunft und der Thätigkeit, die Gleichgültigkeit gegen die sittliche Selbstbestimmung, welche die wesentlichsten Entschlüsse dem Loos überläßt, die wollüstige Anbetung

der Körpertheile, aus denen das Blut des Heiles floß, das kindliche Lispeln alter, ausgetrockneter Lippen, das unheimlich versteinerte süße Lächeln fixirter Verklärung. In diesem bodenlosen Jubel des befreiten Herzens hat die religiöse Abstraction ihre Spitze erreicht.

— Diese Secten erfordern immer eine gewisse Anspannung: ihr Geist konnte daher nicht die allgemeine Stimmung werden; er wird in der Masse abgeschwächt, und lodert als die milde, gluthlose Flamme der in sich gekehrten Subjectivität. Der Heilige, der für seinen Glauben verfolgt wird, sieht in seinen Leiden Gottes Finger, er betet für seine Feinde, die ihn verkennen, und sammelt feurige Kohlen auf ihr Haupt. Der verbannte Fromme zog herum und sang: Ich bin ein Gast auf Erden. „Wir sind durch Adams Sünde allzumal verderbt, Sünder und verdammt. In Sünde sind wir empfangen, und in Unrecht hat uns unsre Mutter getragen. Aber Christus ist für unsre Sünde gestorben und für unsre Gerechtigkeit wieder auferstanden. Das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. Selig, die verfolgt werden um seinetwillen. Das Leben überhaupt ist eine Mordgrube, dem Teufel unterworfen, eine Herberge, da der Wirth ein Schalkswirth ist und sein Haus hat das Mahlzeichen und Schild über der Thür und heißt: zum Mord und zur Lügen. Und sonderlich mordet er die am liebsten, die Christi Wort in seinem Gasthof wollen handeln, denn die verrathen ihm, daß er ein Mörder und Lügner sei.“

Allein in dieser Schärfe sagte der Glaube dem deutschen Gemüth auf die Dauer nicht zu. Glaube und Liebe gingen romantisch in einander über, ein tiefer Seufzer gen Himmel ohne Haß der Erde; die Welt wurde nicht verneint, sondern in's Unbestimmte verkehrt. Es war die Schwäche des reinen Gemüths, die sich Luft machte.

Wenn bei Paul Gerhard und den andern Frommen seiner Zeit der Glaube noch ein eigner gewesen war, so wurde die Form, in der man sich dem Herrn näherte, bald eine conventionelle. Die Inbrunst des particulären Gemüths verflüchtigte sich in der allgemeinen Andacht, und demgemäß ging der Kirchengesang von dem erschütternden Schmerz des alten Protestantismus zur rührenden Erbaulichkeit über.

So tändelt in Gellert und seiner Zeit das Herz mit sich selber, und befriedigt sich in dem heiligen Bett unbestimmter Rührung. Es strebt nicht eigentlich mehr nach Reinheit, sondern nach Reinlichkeit. Es war die heilige Welt der rechten Mitte, eine ängstliche Flucht vor

allen Excentricitäten im Glauben wie im Denken. Der Leipziger Professor beurtheilte die Moral und Tüchtigkeit seiner Studenten nach der Reinlichkeit ihrer Handschrift. Es war eine Religion, die besonders für schöne Seelen aus dem Mittelstande eingerichtet war; diese haben ihren Gellert angebetet. Ein ängstlich gedrücktes Wesen, eine geschäftig andächtige Kleinigkeitskrämerei drang in alle Zustände ein, eine widerwärtige Bescheidenheit, eine Nervenschwäche, die vor jedem Zuviel in Zuckungen verfiel. Weil im Urtheil nur auf die fromme, bescheidne Gesinnung gesehn, und so der Hausknecht, der gewissenhaft sein Geschäft versieht, eines höhern Preises würdig erachtet wurde, als der Denker, der ein neues Licht über die Welt verbreitet, als der Held, der sie verjüngt, so mußte die widerspruchslose Unschuld der Natur herhalten, und es wurde ein Gott construirt, wie er jedem Geschöpf zu essen giebt, auf den Sommer den Winter folgen läßt und auf den Winter den Sommer u. s. w. Auch die Schwelgerei der Kunst und die Frechheit der Speculation wurden verdammt, weil sie das Gemüth von sich selbst ableiten und leicht einen irreligiösen Charakter annehmen. Die Religion war eine Wirthschaftssache geworden, durch welche die Liederlichkeit dieser Welt in Ordnung gehalten wurde, und die Leerheit des guten Gewissens spreizte sich gegen die positive Thätigkeit. „Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben;" das ist ein armseliger, negativer Zweck des Lebens. Diese Moralität wurde ebenso in England zur Sitte; der Mensch sollte gebessert, gemildert, veredelt, so unbestimmt als möglich gemacht werden. Der Zuschauer war das Evangelium der britischen Tugend; alle schönen Seelen der englischen Bourgeoisie ließen sich von ihm bessern. An diesem Einerlei der Moral ist die Phantasie der englischen Dichter gestorben.

Der Protestantismus ist in das Stadium der scheinbaren Aufhebung des Empirischen getreten, die aber nur einen neuen, schwächlichen, weibischen, ganz gedankenlosen Empirismus hervorgebracht hat.

Die Convenienz hatte den geschichtlichen Menschen in seiner Einzelheit gebrochen, die Welt war charakterlos geworden. Das Gefühl hatte seine Ohnmacht gezeigt, die Wirklichkeit zu formen nach seinem Bilde. Aber es schuf sich eine reine, abstracte Welt im Reich der Töne. In die Unbestimmtheit der Stimmung brachte die deutsche Gründlichkeit einen Ernst und ein Gesetz, das von dem süßen Sire-

nengesang des katholischen Südens nicht geahnt wurde. Bach und Händel haben gleichsam das Denken in die Töne eingebildet.

Diese musikalische Anbetung Gottes vermittelte zwischen der Particularität des Gefühls und dem allgemeinen Bewußtsein der Christenheit. Im Gebet realisirt der Mensch seine unmittelbare Subjectivität; im Gesang ergiebt er sich in das allgemeine Gefühl, er wird objectiv. Orgel und Posaune sind die Stimmen, in welcher das abstracte, der Persönlichkeit entkleidete Gefühl sich dem Herrn vernehmlich macht. Allein der Bruch des Herzens konnte auf diese unmittelbare Weise nicht geheilt werden; das Bestreben, sein absolutes Wesen gegenwärtig zu haben, hat an dem Ausdruck der eignen Erregtheit nicht genug; nur die wirkliche Vergegenwärtigung des Himmels kann es befriedigen.

Milton hatte diesen Bruch nicht versöhnt. Das puritanische Bewußtsein, im heiligen Streit für die Verwirklichung des Gottesreichs, konnte es nicht verklären, und darum den Menschen nicht erlösen. Erst der in die ästhetische Unbestimmtheit aufgegangene Glaube konnte die Anonymität der Liebe, die sich an das Bestehende heftet, in sich ertragen; erst der durch die wäßrige Moral eines rührenden Pietismus verwandelte Geist der Religion sich als den menschlichen gewinnen.

Der in selige Innerlichkeit versenkte Geist will diese Seligkeit auch äußerlich darstellen; seine Liebe will Alle an dem Glück Theil nehmen lassen, das das Heiligthum seines Herzens ausmacht. Die Empfindung erkennt sich als absolute Macht, und als bestimmt, das verlorne Paradies wieder zu erobern. Diese Poesie der Empfindung ist in Klopstok, dem Erneuerer der deutschen Dichtung, wirklich geworden. Er hat ihr nicht nur eine formelle Würde, sondern auch einen reichen Inhalt gegeben: den Messias, das Vaterland mit seinen grünen Hainen und vermoderten Göttern, die süße Schwärmerei der tugendhaften Liebe und Freundschaft. Die Romantik dichtet über die einstigen Empfindungen, wenn die erste Liebe kommen wird, wenn alle Freunde todt sein werden, wie sie mit umgekehrter Phantasie des Vaterlandes Herrlichkeiten besingt. Eine Elegie über den Traum der Zukunft, ein Dithyrambus an den Traum der Vergangenheit.

Der Christ, dieser Fremdling auf Erden, sucht sein jenseitiges Vaterland; er findet es ebensowenig, als der Deutsche das seinige. Der Dichter schwankt zwischen beiden; beide zerfließen unter seinen

Händen in ein unbestimmtes Gebilde. Der Glaube, dessen Wesen das Unsagbare, Übernatürliche, Unbestimmte ist, soll in einer schönen, also faßbaren Darstellung gesagt und begriffen, ja geschaut werden. Das lyrische Erheben des Geistes zu Gott findet in seiner Resignation irgend eine Wendung, in der es das Höchste wenigstens fühlen kann; aber der Himmel bleibt drüben, der unendliche Gott hüllt sich in die Majestät seines Schweigens: „Namen nennen dich nicht!“ Dort gilt des Dichters Verstummen für Gesang, aber auf Erden nur im Rausch; der Träumer hört lautlose Stimmen und schaut formlose Gestalten. Deutschland lag im Winterschlaf, und ließ sich an diesem Verstummen genügen; aber es durfte nur ein frischer Frühling treiben, so verflogen jene gespenstischen Töne, und der erwachte Mensch, abgespannt von seinem Rausch, stand plötzlich einsam und gebrochen wieder auf Erden.

Gegen die Allgemeinheit der pietistischen Resignation erhebt sich die unendliche Subjectivität des „hohen“ Gefühls. Das Erhabne desselben liegt in dem, was der Verstand nicht fassen kann; alles Unsagbare ist erhaben. Aber was nicht gedacht werden kann, ist eben das Gedankenlose; der wahre Geist ist nicht so ohnmächtig, sich nicht aussprechen zu können. Die Unendlichkeit des Gefühls ist leer, die bloße Abstraction des Unendlichen. Das Grundgefühl eines hohen Menschen ist der Hochmuth, sich der Objectivirung seines Innern zu überheben, die Selbstbeschränkung zu verschmähn, und für sich zu bleiben. Dann ist er freilich unendlich, weil er keine Schranke zu überwinden hat. Der hohe Mensch ist ein verlorner Posten in der Geschichte, ein isolirter Träumer, der dadurch siegt, daß er die Augen zudrückt, und nun meint, der Feind sei verschwunden; der nur innere Erfahrungen macht, und das Innere für unendlich hält, weil ihm das Maaß dafür fehlt.

Diese Hohlheit der bloß hohen und schönen Seele tritt augenblicklich an's Licht, sobald über das Lyrische der Empfindung hinausgegangen wird. Der Messias, welcher unendlich am Kreuze leidet, aber dabei ein Heer von Engeln zu seinen Diensten hat, und in seiner *göttlichen* Natur von dem Schmerz gar nicht getroffen wird, ist nur die Heuchelei des Leidens. Wenn er durch einen unaussprechlichen Blick alle Teufel austreibt, und durch sein bloßes Sein das Böse vernichtet, so ist dieser wunderbare Sieg über das Böse auch nur die Heuchelei des Kampfes. *Sing' unsterbliche Seele!*

das ist der vollendete Ausdruck der romantischen Heuchelei. Die Alten riefen die Muse an, den allgemeinen Geist der Schönheit und des Maaßes; der moderne Dichter, dem die reine Subjectivität das Höchste ist, macht diese zu einer überirdischen, und spaltet sich in seinem eignen Selbst. Bei dieser Selbstentfremdung kann es nie zu einer geistigen Vermittelung kommen; was schon lange vor Anfang der Welt bestimmt war, ist nur der Schein der Geschichte; wenn der Tod der unsterblichen Seele nur ein Schein ist, so ist es ihr Leben ebenso. Der Gott, der schon ehe er den Menschen schuf, ihn zu verdammen und sich dann durch den Tod seines eignen Sohnes rühren zu lassen beschloß, ist ein Schauspiel für Engel, aber nicht für denkende Wesen, denn er ist ein Spiel der Willkühr.

So bleibt die ganze Erlösung ein Wunder, das wir nicht begreifen, also auch nicht geistig anschauen können. Es wird durch Erdbeben, plötzliche Nacht, Erhebung der Todten aus ihren Gräbern, Angstgeheul der Teufel, dann durch schöne Seelen mit rosenblutfarbigen Empfindungen auf unsre Sinne gewirkt, aber das Ganze bleibt ein wesenloses Schattenspiel, das uns vielleicht blenden, aber nie erschüttern oder hinreißen kann. Die heilige Dichtung vereinigt den innern Bruch des protestantischen Gemüths mit dem äußerlichen Dualismus der katholischen Phantasie, und vollendet so ihre Heuchelei. Sowie jeder Jünger seinen Schutzengel neben sich hat, der Nichts ist, als seine eigne abstracte Wiederholung, so hat der Mensch an sich einen transcendenten Wiederschein, und die Erlösung wie die Geschichte überhaupt besteht in dem endlosen Überspringen des einen Doppelgängers in den andern.

Diese Unfähigkeit der Poesie, das Unsagbare zu sagen, flüchtet sich in die eitle Resignation des unglücklichen Bewußtseins. Auf die Dauer waren es nur zarte, empfindsame Seelen, überschwengliche Knaben und zärtliche Frauen, die, an irdische Realität und unmittelbare Thätigkeit nicht gewöhnt, den Dichter verstanden und verehrten. Er wandte sich unwillig von dem dreisten, jugendlich ungestümen Geschlechte ab, das die Erlösung nicht sich geben lassen, sondern in heißem Streit erobern wollte.

Das hohe Gefühl hat zwar in der Religion seinen Mittelpunkt, aber es wendet sich aus der Ferne auch an die sonstigen Verhältnisse des Lebens und verklärt sie. So wird in der Liebe nicht das bestimmte Weib angebetet, sondern das Weib an sich, das nur Empfindung ist,

religiöse Empfindung für des Dichters Messias; also das eigne, unendlich empfindsame Gemüth. Romantische Liebe ist die Anbetung eines Wesens, das die Abstraction geschaffen hat, und das nur im Gemüthe lebt. So werden die alltäglichsten und unbedeutendsten Menschen durch den subjectiven Begriff der Freundschaft geheiligt. Freundschaft als Genuß seiner selbst im Andern ist ein müssiges, ungeschichtliches Gefühl, und so ist der Cultus dieser romantischen Stimmung, den Klopstock in Deutschland eingeführt, bald zur plattesten und sinnlosesten Tändelei ausgeartet.

Endlich ist das Vaterland das erhabene Object der Verehrung, aber nicht in seiner Realität, nicht das Land der so- und soviel Monarchen, das heilige römische Reich mit Friedrich dem Großen, dem Kammergericht, den Reichsstädten und der Nachäfferei der Franzosen, sondern der im abstracten Gemüthe lebende Traum eines idealen Vaterlandes, mit lauter grünen Eichen, blonden Haaren und blauen Augen, Herman und Thusnelden, Wodan, Römerblut, der Leier Telyn u. s. w. Ihm nähert sich der Dichter mit wollüstigem Beben, auf weiten Umwegen: Ich wage es nicht zu sagen, aber doch, es muß heraus! o schone mein! ich — — liebe dich mein Vaterland! Nun ist es gewagt, ich zittre am ganzen Leibe! — Schrecklicher Gedanke, deiner werth zu sein! — Bei diesem schrecklichen Gedanken hat es denn aber auch sein Bewenden; all' diese farb- und gestaltlosen Schemen der nordischen Mythologie speisen unsre Einbildungskraft nur kümmerlich für ihren hohen Anflug ab.

Das eigentliche Vaterland des Dichters bleibt Palästina, die Heimath der Romantik, das Land der gespaltenen Wirklichkeit. Kaum kann der Dichter sich eines erträumen, das ihm angemessener wäre. Dieser Patriotismus, der phantastisch rückwärts zu schauen glaubt, indem er in den Hohlspiegel des eignen Gemüths blickt, hat nichts Wirkliches hervorgebracht; seine Illusionen haben sich in wechselnden Erscheinungen so lange träumerisch entfaltet, bis sie endlich, an der eignen Wahrheit verzweifelnd, sich zu leeren Hoffnungen und Wünschen resignirten. —

Die Abstractionen des Gemüths und die des Verstandes haben zwar einen sehr verschiedenen Anstrich; allein in ihrer weitern Auflösung gehn sie in einander über. In ihrer Richtung gegen den Inhalt der Kirche gehen Pietismus und Rationalismus Hand in Hand.

Die Orthodoxie hatte in ihrer gemüthlosen Härte die Masse

daran gewöhnt, die Religion als bloßes Object zu betrachten. Die Jenseitigkeit des Absoluten macht sich ebenso wieder in der Moral wie in der Dogmatik geltend. Auf der einen Seite stand der eigne, schlechte und inhaltlose Wille, der leere und eitle Verstand, auf der andern der Himmel und die Schrift. Aber diese Scheidung war nur eine Reflexion; der Inhalt des Jenseits war das ideelle Diesseits, die aus dem Wesen des Diesseits entspringende Sehnsucht desselben. Die Bedeutung des Himmels war der Widerspruch der Erde; nachdem aber die Welt als ein Symbol des Absoluten gerechfertigt war, festigte sie sich mehr und mehr in sich selbst; immer heiligere und göttlichere Zwecke fanden ihre Realität und Erfüllung schon hienieden, die Erde selbst wurde immer heiliger, und dem Jenseits ein Terrain nach dem andern abgenommen. Dennoch blieb der Protestantismus entschieden religiös; je voller die Erde, also je leerer der Himmel wurde, desto glänzender verklärte sich die Vorstellung, die man sich von demselben machte, desto gewisser wurde das Dasein einer Welt, die ihre Qualität verloren hatte, weil sie nicht mehr als Widerspruch der Wirklichkeit bestimmt war, während ihre ursprüngliche und eigentliche Bedeutung eben nur in der Kritik des Unmittelbaren lag. Der Begriff des Jenseits blieb, und sein Wesen wurde zum Schein der Erde. Die unsterbliche Seele flatterte in einer endlosen Jagd nach neuen Welten durch den Äther; oder sie sammelte sich auf dem Sirius, wo sie mit neuen Sinnen begabt, die alten Geschäfte fortsetzte. Der abstracte Himmel füllte sich mit Weltkörpern; aber diese waren ebenso reich an Träumen, wie das Zion der Gläubigen, das Eiland Robinsons, die vollkommene Welt, aus der Mikromegas kam, oder das Reich der tugendhaften Pferde, in dem Gulliver vor der Niederträchtigkeit der Menschheit seine Zuflucht fand.

Der Rationalismus war die letzte Consequenz des protestantischen Princips. Er machte Ernst mit jener Identität des Himmels und der Erde, welche der ursprüngliche Protestantismus nur als ein Ideal gefaßt hatte. Die Reformation suchte die Erde zu einem Bilde des Himmels zu verklären; der Rationalismus setzte den Himmel zu einem Bild der Erde herab. Die himmlische Welt verflüchtigte sich zu einem Schatten, einer leeren Wiederholung der irdischen, und dennoch blieb die Trennung beider formell als unendlich bestehn. Gottes Macht ist die Macht der Natur; Gottes Weisheit die menschliche Vernunft, Gottes Geschichte die Entwickelung der

menſchlichen Gattung. Dennoch iſt Gott außer der Natur, über dem Menſchen, jenſeit der Geſchichte. Der Rationalismus wollte die heilige und die wirkliche Welt gemeinſchaftlich retten, und beraubte beide ihres Inhalts. Gott war noch immer der Allmächtige, aber ohne Gewalt im Einzelnen; das Gebet ein heiliger Gottesdienſt, aber ohne objective Wirkung. Es galt als eine pſychologiſch heilſame Illuſion, wobei man überſah, daß die bewußte Illuſion auf eine krankhafte Weiſe rregt.

Wie ſehr man indeſſen gegen die Selbſtgenügſamkeit des Rationalismus eifern mag, ſo hat ſich derſelbe doch aus den chriſtlichen und beſtimmter den proteſtantiſchen Vorausſetzungen heraus als eine nothwendige und unvermeidliche Conſequenz entwickelt. Die Verklärung der Erde durch den Himmel mußte endlich dies Licht der Erde immanent machen, und das jenſeitige zu einem bloßen Schein herabſetzen.

Dieſe Dialektik des Gedankens wurde durch die äußern Umſtände gefördert. Die Kenntniß verſchiedner Handſchriften der bibliſchen Bücher machte eine Kritik nothwendig. Noch blieb man dabei ſtehn, daß die Schrift ſelber eine unmittelbare Ausgießung des heiligen Geiſtes ſei, da ſie uns aber auf geſchichtlichem Wege überliefert war, ſo mußte man das Echte vom Unechten ſondern. Die profane Wiſſenſchaft hatte ſich von der Religion losgeriſſen und Entdeckungen gemacht, welche den bibliſchen Vorſtellungen widerſprachen. Anfangs zwang man die noch blöde Gelehrſamkeit zur Abbitte; als ſie aber übermächtig wurde, ergriff man den Ausweg, zu unterſcheiden zwiſchen den unmittelbaren Ausſprüchen des Geiſtes über ſich ſelbſt, d. h. über Religion, und den menſchlichen Äußerungen der himmliſchen Schriftſteller. Damit war die Unfehlbarkeit der Schrift gebrochen, denn die Kritik mußte unterſcheiden welchen Stellen jene bindende Kraft zukäme, die Kritik ſtand alſo über der Schrift.

Aber dabei konnte man nicht ſtehn bleiben; ſelbſt über religiöſe Fragen erſchien Manches unbeantwortet, Manches im Widerſpruch. Der heilige Geiſt konnte ſich nicht widerſprechen, alſo mußten die Schriftſteller, welche ſeine Worte concipirt hatten, dieſe auf menſchliche Weiſe gefaßt und wiedergegeben haben, oder der Geiſt hatte ſich den Vorſtellungen einer beſtimmten Zeit accommodirt; er hatte das für eine beſtimmte Zeit Wichtige und Nothwendige auf eine dieſer Zeit angemeſſene Weiſe offenbart. Damit wurde der Geiſt ein auf

menſchliche Vorſtellungen Rückſicht nehmendes, d. h. von menſchlichen Vorſtellungen beſtimmtes Weſen, und die höhere Bildung der Gegenwart hatte zu entſcheiden, inwieweit ſeine Ausſprüche noch Gültigkeit haben ſollten.

Der Proteſtantismus hatte das Wort zu ſeiner Waffe gemacht, das Wort führte zum Begriff; der Begriff wandte ſich gegen ſeine Vorausſetzung. Die Differenz zwiſchen der Form und dem Geiſt jener Urkunden und der Bildung der Zeit trieb zu der Illuſion einer Wiederbelebung des Alten in neuen Formen.

Die doppelte Welt des hiſtoriſchen Glaubens und der gemeinen Vorſtellung feſthaltend, will der Rationalismus ihre Übereinſtimmung nachweiſen. Aus der Schrift wird ausgemerzt, was dem gemeinen Menſchenverſtand nicht zuſagt, indem ihm ein anderer Sinn untergeſchoben wird. Die übernatürliche Welt ſoll ihre Wahrheit erſt dadurch erweiſen, daß ſie ſich zu einer natürlichen und verſtändigen herabſetzt. Das Chriſtenthum, als das Reich des übernatürlichen Geiſtes, zehrt vom Begriff des Wunders, der unmittelbaren Schöpfung aus dem bloßen Wort, der abſoluten Macht des reinen Willens; im gebildeten Bewußtſein dagegen herrſcht die Idee des Cauſalnexus. Der Rationalismus läßt beide neben einander gelten, indem er ſie nur quantitativ unterſcheidet: das Wunder iſt ein accelerirter Naturprozeß, Gott der conſtitutionelle Monarch, der, an ſein eigenes Geſetz gebunden, zuſieht, wie die Welt ſich unmittelbar ſelbſt regiert. Dieſem abſoluten Naturwunder der Schöpfung aus dem Nichts entſpricht das geiſtige Wunder in der Erbſünde, der Entzweiung des Menſchen mit dem abſoluten Gott durch Freiheit, und in der Erlöſung durch Gnade. Um ſich mit Gott zu entzweien, alſo dem Willen Gottes zu widerſprechen, muß der Menſch die Allmacht Gottes reell, nicht bloß für ſich, gebrochen haben. Der Rationalismus läßt Gott ſich ſeiner unveräußerlichen Rechte fortwährend entäußern, um den Menſchen frei zu machen. Aber die Freiheit in ihrer Abſtraction hat nur Sinn in einem fertigen und abſoluten Weſen; ſo iſt der freie Geiſt entweder nur ein liebloſes Spiel der Allmacht, oder er iſt in der That abſolut, und dem göttlichen Maßſtab der Gerechtigkeit nicht mehr unterworfen. Sodann wird das Menſchengeſchlecht erlöſt durch eine That, die außerhalb deſſelben vorgeht. Chriſti Tod iſt ein ſymboliſches Opfer; Gott ſtirbt nicht wirklich, ſondern nimmt nur den Schein des Todes an, um den wirklichen

Tod zu brechen. Die durch menſchliche Freiheit verlorne Seligkeit ſtellt ſich ohne menſchliche Freiheit wieder her. Der Rationalismus ſagt: Chriſtus hat uns erlöſt, indem er uns Beiſpiel und Lehre gab, indem er uns den Weg zeigte zur Verſöhnung, und die Möglichkeit dieſer Verſöhnung durch ein argumentum ad hominem erwies. Aber wenn Chriſtus wirklicher Gott war, ſo iſt dies argumentum ad hominem illuſoriſch: Ich bin nicht wirklicher Gott, für Mich hat alſo dieſes Beiſpiel keine Gültigkeit. War Chriſtus wirklicher Menſch, ſo iſt, abgeſehn davon, daß uns von ſeiner innern Geſchichte zu wenig gegeben iſt, um daraus ein concretes Bild eines Lebens, wie es in wirklicher Einheit mit Gott war, vor die Seele zu führen, abgeſehn davon, daß auch die ausführlichſte Geſchichte nur Einzelnheiten, nie die Totalität des Lebens geben kann, daß alſo die erfüllte Idealität doch nie zur Vorſtellung kommt, ſondern nur in der nichtsſagenden Abſtraction des Glaubens bleibt, — ſo iſt, ſage ich, der Menſch eben in ſeiner Freiheit, eben in ſeiner erfüllten Idealität, die ihn zum Abſoluten macht, der härteſte Frevel gegen die göttliche Allmacht, die Erſcheinung des vollkommenen Menſchen alſo ein zweiter Sündenfall. Ebenſo iſt es mit der Lehre. Als bloß menſchliche verfällt ſie den Geſetzen der natürlichen, geſchichtlichen Entwickelung, ſie richtet ſich nach den beſtehenden Verhältniſſen, aus denen ſie hervorging, und iſt nur inſofern für uns gültig, als ſie ſich in uns ſelbſt begründet; als übermenſchlich dagegen liegt ſie außerhalb des Bewußtſeins, und kann es auch nicht verſöhnen. Über dieſen Widerſpruch kommt der zugleich in den endlichen Kategorien des menſchlichen Bewußtſeins und den Abſtractionen der überirdiſchen Welt befangene Rationalismus nicht heraus.

Wenn die Scholaſtik ein äußerlich geſtelltes Ziel auf ihrem Wege erreichen wollte, ſo ſtellte ſich ihr Widerſpruch darum nicht auf eine ſo ſchreiende Weiſe heraus, weil ſie mit fertigen Kategorien an's Werk ging, die ſich endlich zu bloßen Worten verflüchtigten, und daher ſich jeder Vorſtellung anſchmiegten. Aber der proteſtantiſche Rationalismus hat es nicht mit den Dogmen der Kirche, ſondern mit den Vorſtellungen der Schrift zu thun; er wendet gegen ſie nicht die Waffe der Kategorie, ſondern die concrete Vorſtellung. Indem er die Wunder — und das Wunder iſt das Weſen der Religion des Geiſtes — natürlich erklärt, rettet er den Buchſtaben auf Koſten des Sinns. Der Rationalismus hat nicht den Muth der Conſequenz, weil er auf einem falſchen Standpunkte ſteht; ſein Dogma von der ſinnlichen

Gewißheit ist ebenfalls begrifflos. Er fühlt sich unbehaglich in seinem Widerspruch, weil er in seiner Unmittelbarkeit gestört wird, und resignirt sich: man müsse nicht Alles zu genau nehmen; man müsse, wie man es bei den Mythen der alten Völker gewohnt sei, auch die Christliche in unsre Sprache übersetzen; man dürfe nur das wunderbare Gewand von der Schrift wegziehn, so habe man den rein historischen Inhalt; aus der Hülle der persönlichen Meinungen der Evangelisten und des Jüdischen Aberglaubens habe man den factischen Kern herauszuschälen. Ein pragmatisch-psychologischer Zusammenhang wird in der Geschichte Gottes und des Erlösers nachgewiesen, und über dem Bestreben, Glauben und Wissen in Einklang zu bringen, beides verkümmert. Weil sich der Glaube positiv zum Wissen verhalten soll, läßt man ihn nicht zu Worte kommen; weil er mit der Liebe ohne weiteres identificirt wird, nimmt man ihm allen Inhalt und alle Energie.

Der Rationalismus hat indessen über seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf das Dogmatische nie ein gutes Gewissen gehabt; im Stillen, wenn er auch nicht den Muth hatte, es bestimmt zu denken, ging er immer von der Vorstellung aus, die Quellen des Christenthums seien unter dem Einfluß einer abergläubischen Zeit geschrieben, und es lohne nicht der Mühe, an dieses Gewebe von Illusionen und Mißverständnissen eine ernsthafte Kritik zu bringen. Dagegen hat er sich stets viel darauf zu Gute gethan, die reine Lehre Jesu in ihrer ursprünglichen Form festzuhalten. Diese Lehre sei die vollkommenste Moral.

An der historischen Erlösung verzweifelnd, wirft sich der Verstand in die symbolische. Was kümmert uns, was vor zweitausend Jahren geschah! Wir, wir leben! unser sind die Stunden, und der Lebende hat Recht! Für uns ist in jenen Geschichten nur, was in unserm Gewissen, Denken und Handeln ein Entsprechendes hat. Das Leiden Christi war eine Zweckthätigkeit, er wollte uns damit ein Vorbild geben. Christus ist eine wesentlich moralische, d. h. allegorische Person. Die Voraussetzung des Rationalismus ist also diese, daß die Kategorien seines sittlichen Bewußtseins sich auch in der Religion wiederfinden müssen. Wie das Gesetz der sinnlichen Erfahrung, so bringt er eine fertige Moral dem Christenthum entgegen. In seinem Wesen befangen, wagt er gar nicht die Frage, ob nicht auch die Sittlichkeit zeitlichen Bestimmungen verfalle. Um die Christlichen Vor-

ſtellungen mit denen des geſunden Menſchenverſtandes in Übereinſtimmung zu bringen, heftet er ſich an Einzelnheiten; der Sinn des Ganzen, der tiefe Schmerz des Selbſtbewußtſeins, der Bruch der Natur in ſich ſelbſt, die ungeheure Energie der Entſagung, wird als accidentell bei Seite gelaſſen. Wenn er das Chriſtenthum als die erhabenſte Moral von Weitem verehrt, und mit vereinzelten Äußerungen deſſelben die natürlichen Willensbeſtimmungen aus dem Felde ſchlägt, ſo giebt er es dabei auf, den wirklichen Inhalt jener Lehren zu erkennen, und trägt die oberflächlichen Vorſtellungen ſeiner eignen Sittlichkeit in das Heilige hinein.

Dieſe Unwahrheit muß um ſo entnervender auf die eigentliche Sittlichkeit des Geiſtes, auf ſeine Energie und Wahrheit, einwirken, da das ſogenannte moraliſche Bewußtſein ein ſchwankendes iſt. Es iſt dieſe unbeſtimmte, aus den heterogenſten Elementen verſchiedner Zeiten durcheinander gemiſchte Vorſtellung, die uns ſpäter als gute Geſinnung entgegen treten wird, mit allen Prätenſionen der Beſchränktheit, die über ſich nicht hinauszudenken wagt.

Wir dürfen nicht glauben, der Rationalismus habe mit ſeinen eigenſten Gedanken hinter dem Berge gehalten, und etwa aus Rückſicht auf weltliche Vortheile ſich in dieſe Zweideutigkeiten verwickelt. Der Rationalismus glaubt in der That an einen qualitätloſen und unmächtigen Gott, an einen Himmel, der ein Gegenbild der Erde iſt, an die körperloſe Fortdauer der Seele innerhalb des wirklichen Raumes, an Sacramente ohne objective Wirkung, an die Erlöſung ohne Wunder; er ſteht durchaus auf religiöſem Boden. Je leerer ſein Jenſeits iſt, deſto mehr iſt es jenſeits; je unbeſtimmter ſeine Vorſtellung von dem Weſen der Religion, deſto heiliger. Er geht in das unbeſtimmte Gefühl der Frömmigkeit auf, eine wohlthätige religiöſe Wärme, die das göttliche Weſen zu einem weit bequemern macht, als das eigentliche Chriſtenthum, und darum dem religiöſen Bedürfniß weit gründlicher entſpricht. Die Moralität iſt um ſo ſelbſtgefälliger, je weiter und ungewiſſer ſie ſich ihre Grenzen ſteckt; die religiöſe Innigkeit um ſo intenſiver, je weniger ſie mit dem Begriff zu thun hat, je unmittelbarer ſie ſich an das praktiſche Bedürfniß hält.

Dieſem ſittlichen Bewußtſein kam die friſch aufkeimende Philoſophie entgegen. In einem fremden Element ſich bewegend, war ſie anfangs ſchüchtern aufgetreten, und hatte ihre irreligiöſen Elemente dadurch einzuſchwärzen geſucht, daß ſie erklärte, ſie wolle mit ihren

Consequenzen Nichts gegen die Religion einwenden, da ja die göttliche Vernunft über der menschlichen stehe. Allein die Heuchelei einer solchen Demuth lag am Tage, denn es wird Nichts geglaubt, was nicht im zeitlichen Bewußtsein für vernünftig gilt. Die Philosophie suchte sich mit der Religion zu verständigen; beide stritten gegen die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit. Sowohl die sinnliche Gewißheit als das Wunder der innern Welt sollte sich vor der Logik rechtfertigen. Nach fertigen Kategorien, aber in biblischen Ausdrücken, wurde die beste Welt, die Gerechtigkeit, das wesentliche Verhältniß construirt. Dennoch fühlte die Theologie instinctartig in dem scheinbar Verbündeten ihren bittersten Feind heraus. Endlich brach der lang verhaltene Grimm los: die Philosophie wurde denuncirt, daß sie Gott die Freiheit nehme, daß sie eine im Argen liegende Welt als die beste construire, daß sie die Dinge aus Gottes Verstand, nicht aus seiner Willkühr hervorgehn lasse. Die Theologie hatte Recht, denn eine Offenbarung, die als nothwendig bewiesen wird, steht unter dem Gesetz des Denkens, und ist eben deshalb keine Offenbarung mehr. Aber das Gift des Denkens war der Theologie so heimlich beigebracht, daß sie ihre Ansteckung gar nicht merkte, wenn sie mit Gründen gegen die Begründung des Göttlichen eiferte. So konnte sie den Streit gegen das Denken nicht auskämpfen; die feine Welt verließ die Bänke der Orthodoxie und sammelte sich um die Sophisten; zuletzt wurde höchsten Orts das Studium der Philosophie empfohlen, und die unnatürliche Vereinigung des Glaubens und des Denkens trat in das Bewußtsein der Masse ein.

Die Masse konnte sie aber nur in der abgeschwächten Form einer ungefähren Vermittelung aufnehmen; jene Fragen konnten auf Erden doch nicht zur Entscheidung kommen, also erschien jede ernste Vertiefung in dieselben überflüssig, und sie wurden beiläufig abgethan. Indem das Nachdenken über Gott aufgegeben wurde, und der Verstand an seinem innern Widerspruch sich nicht mehr abquälen durfte, war der Sieg des außerweltlichen Gottes entschieden. Da der Gedanke es aufgab, ihn zu bestimmen, verlor er alle Bestimmtheit überhaupt, und das absolute Wesen wurde das absolut Wesenlose. So war es auch mit den Beziehungen des Endlichen auf dieses Absolute. Man war fromm ganz im Allgemeinen, und warf den Widerspruch aus sich heraus. Die Religion war des Gedankens müde geworden, und hatte sich mit aller Energie in das praktische Streben nach dem Heil

verſenkt. Von allen Dogmen erregte nur das von der Unſterblichkeit der Seele und das von der Vorſehung, die jedes Haar auf dem Haupte des Menſchen zählt, das Intereſſe der Gläubigen; denn wo die Ideen aus einer Zeit fliehen, bleibt nur das nackte empiriſche Daſein.

Wie die Theologie aufhörte, das Volk zu beſchäftigen, fiel damit auch die ſcholaſtiſche Bildung. Ihre Kategorien war nur als Prädicate Gottes von Intereſſe geweſen; für ſich feſtgehalten, konnten ſie den Geiſt weiter nicht beſchäftigen. In der Hitze des Streits hatte man ſich in ein ſpitzfindiges Spiel mit todten Worten vertieft, die ihren Begriff verloren; es war an der Zeit, daß dieſe völlig erſtarrten und aus dem Leben wichen, um endlich ſpäter als geſchichtliche Phänomene begriffen zu werden.

Dies iſt die Auflöſung der proteſtantiſchen Lehre. Sie hatte das Denken provocirt und damit in ihren Kreis gezogen und beſchränkt. Die katholiſche Kirche verdammte das Denken und befreite es dadurch von ſeinen heiligen Illuſionen. Der proteſtantiſche Rationalismus erſchrak über die Angriffe, die das katholiſche Frankreich gegen das Chriſtenthum richtete, über die Leidenſchaftlichkeit, mit der es über alles Heilige zerſtörend einbrach, und begegnete der Conſequenz des geſunden Menſchenverſtandes mit den Bedürfniſſen eines guten Herzens und der Nothwendigkeit eines Abſoluten quand même. Er hatte ſich in ſeinem freigelaſſenen und daher unfreien Denken zufrieden gefühlt, und wunderte ſich, wie das aus der Sklaverei ſich losreißende Denken alle Schranken überſprang. Dieſe Entwickelung der katholiſchen Kirche zur Irreligioſität haben wir nun zu verfolgen.

Zweiter Abschnitt.

Reaction der Kirche gegen den Protestantismus.

1. Das Tridentiner Concil.

Wir wissen, schreibt Papst Adrian an seinen Nuntius, daß eine geraume Zeit daher viel Verabscheuungswürdiges bei dem heiligen Stuhl stattgefunden hat; alles ist zum Bösen verkehrt worden. Von dem Haupte ist das Verderben in die Glieder ausgebreitet, wir sind alle abgewichen, es ist Keiner, der Gutes gethan, auch nicht Einer.

Die Reformation weckte auch die Kirche zu neuer Religiosität auf; man sah mit Schrecken, daß in der That von dem Reich Christi keine Spur mehr vorhanden sei. Allein die bloße Einsicht hebt das Übel nicht. Zu mannigfaltig war das Weltliche mit dem Wesen der Kirche verwachsen, als daß es der gute Wille selbst des Statthalters Christi hätte entfernen können.

Von der weltlichen Macht ging, wie schon in frühern Zeiten, die Forderung einer Kirchenverbesserung aus. Gleichzeitig gegen den Unfug der Neuerer und gegen die Mißbräuche der Kirche selbst sollte ein Concil Mittel schaffen. Aus allen Kräften setzte sich dem die Curie entgegen. Alles war verloren, wenn profane Hände erst anfingen, in dem unnahbaren Heiligthum zu stöbern. Es kam dahin, daß das Interesse des Papstes mit dem der Protestanten, die gegen den Kaiser die Waffen trugen, Hand in Hand ging. Die Kirche

wußte den rechtmäßigen Forderungen des Staats Nichts entgegenzubringen, als eitle Weltklugheit. In die weltlichen Irrungen verstrickt, selber ohne rechten Glauben, setzte der Fürst der Kirche dem Geist der Reformation die Macchiavellistischen Maximen entgegen. Indessen drang trotz aller Hindernisse die Reformation gewaltsam weiter.

Da fing auch im Schooß der Kirche selbst der religiöse Geist an, sich zu regen. In literarischen Einigungen traten die frömmsten und gelehrtesten Männer Italiens zusammen, sich gemeinschaftlich im guten Geist zu bestärken. Man theilte mit dem Protestantismus die wichtigsten Glaubenssätze, man verschmähte dabei nicht die weltliche Gelehrsamkeit, die äußern Formen der Bildung. Bedeutende Schriftsteller verfochten die Rechtfertigung durch die Gnade, den Nutzen der Sünde. Aber man hielt eine Kirchentrennung für ein größeres Übel, als die Verweltlichung der Kirche selbst.

Es war Papst Paul III., der die edelsten jener Männer an die Curie zog; so sollte nun von Innen heraus der Geist sich von Neuem über die Kirche ergießen. Es war Hoffnung vorhanden, eine Einigung aller Rechtgläubigen wieder eintreten zu sehn.

Aber es gab in der neuen Bewegung noch andre Elemente, deren Beziehung zur Religion sich schlechterdings im Gegensatz zum Protestantismus bestimmte. Alle Fabeln und aller Götzendienst des Mittelalters wurde auf's Neue hervorgesucht. Nicht durch eine Wiedergeburt des Gemüths, sondern durch die Exaltation der Phantasie sollte das große Werk der kirchlichen Wiederherstellung vollbracht werden.

Es waren zum Theil politische Constellationen, vorzüglich aber innere Verwandtschaft, was die Kirche diesen Bestrebungen in die Hände gab. Einen Grundgedanken der Reformation konnte die Kirche nie anerkennen: das Aufgeben der Tradition und die Rückkehr zur heiligen Schrift; denn das hieß die Kirche selbst aufheben. Als daher das Concil nicht mehr zu vermeiden war, wußte die streng kirchliche Partei, namentlich die Jesuiten und Dominikaner, ihm eine andre Wendung zu geben: man ließ die Idee einer Wiedervereinigung mit den Protestanten fallen, und beschränkte sich darauf, die rechtgläubige Lehre zu einem übereinstimmenden Ganzen abzurunden. Die Heiligkeit der Tradition war das erste, was festgestellt wurde. Das Reich Gottes wurde der erscheinenden Kirche vindicirt, und außer ihr kein religiöses Leben anerkannt.

Das Tridentiner Concil brachte die Lehre des Christenthums zum Abschluß. Das Verhältniß des Menschen zu Gott, seine Schuld und seine Rechtfertigung, ist an das Wunder der Sakramente geknüpft. Diese begleiten den Christen auf allen wichtigen Abschnitten seines Lebens bis zum Tode, damit er beständig daran erinnert werde, daß das Leben nur symbolisch zu fassen sei, daß er selbst in seinem innersten Wesen in einem Reich der Wunder lebe, in einer übersinnlichen Welt, von dem Schein des Natürlichen nur träumerisch umspielt.

Aber in dem Sacrament wird das Wunder eigentlich zur Zauberei, denn der Geist wirkt nicht unmittelbar, durch den absoluten Willen; er ist nicht die Macht über die Natur. Die Natur als das Ungeistige ist ihm fremd und liegt außer ihm, ihre Erscheinung beunruhigt ihn um deshalb nichts weniger, weil sie ein Traum ist, auch der Geist ist mit seiner Wundermacht an die dunkeln Kräfte der Natur gebunden. Diese wirken nicht durch ihre eigenthümliche Qualität, sondern auf übersinnliche Weise; Wasser, Wein, Öl, Brod, gewisse Worte und Handbewegungen, Alles bezieht sich auf das Materielle, aber es hat zugleich eine übernatürliche Kraft in sich, die durch Zauberformeln geweckt wird. Die Sinne nehmen das Sinnliche auch nach dem Zauber auf ihre eigene Weise wahr; aber die Sinne haben Unrecht, sie hindern den Geist, das geschehene Wunder zu erkennen. Die Substanz ist verwandelt, wie die Scholastiker sich ausdrücken, das Accidentelle ist geblieben. So ist der Geist auf eine doppelte Weise vom Natürlichen gequält; um Wunder zu thun und zu erfahren, bedarf er des Materiellen, aber dieses, wie es ihm durch die Sinne überliefert wird, verschließt ihm das ersehnte Mysterium. Es ist ferner nicht der Wille, nicht der Glaube des Menschen, der Wunder thut, sondern die übernatürliche Macht des Priesters. Diese Kraft des Himmels an sich ist dem endlichen Geist ebenso fremd als die sinnliche; er ist ein Spiel zweier Mächte, die sich ebenso entgegengesetzt sind, als ihm unverständlich, und die sich doch nicht meiden können.

Die Kraft des Sacraments ist unabhängig von der Subjectivität des Glaubens, und reinigt durch sich selbst, wunderbar und unbegreiflich, von der Natur und dem Bösen. Sie ist der Kirche übertragen, welche sie allein ausüben und benutzen kann; sie ist an die Würde des gesalbten Priesters und an bestimmte geheimnißvolle

Formeln gebunden; sie wirkt durch sich selbst, und folglich auf Alle, die es genießen. Sie ist unauslöschlich.

So wirkt die Taufe auch bei Ungläubigen und Renegaten fort, und darf nie wiederholt werden. Eben deshalb genügt sie allein nicht, den Menschen in der Gnade zu erhalten; auch der Getaufte kann eine Todsünde begehen. Das natürliche Element des Wassers ist wesentlich, denn die Magie ist an die Elemente geknüpft. In diesem Sacrament kann die Kirche aufrichtiger sein, als der Protestantismus, bei dessen Bestimmung, das Wunder nur durch den Glauben zu ermitteln, die Taufe neugeborner Kinder, die des Glaubens noch nicht mächtig sein können, eine Anomalie ist.

Die Taufe wird gefestigt durch die Firmelung, deren Wirkung an das heilige Chrisma und den heiligen Stand des ertheilenden Priesters geknüpft ist.

Im Abendmahl ist die Verwandlung im eigentlichsten Sinne zu nehmen; durch die Weihe des Priesters wird der Wein in der That Blut des Herrn, das Brod sein Leib: — nicht nur für den Gläubigen, nicht nur für den Act des Genusses, sondern es ist und bleibt der Leib, das Blut Gottes, wo es auch sein mag, und hat vom Wein und vom Blut nur den sinnlichen Anschein. Die Hostie ist der wirkliche Gott, und als solcher anzubeten. Auch hier ist die Kirche offner als die Reformation, welche die Objectivität des Wunders aufhebt, indem sie es in die Macht des Glaubens legt. Hier ist Christus nicht nur geistig, sondern physisch im Brod und im Wein. Eben deshalb verlangt der Genuß, um nicht verderblich zu werden, eine objective Reinigung: die Genugthuung für die begangenen Sünden. Eben deshalb wirkt die Messe auch auf Todte, und erlöst sie von ihren Qualen, denn die Kraft des Wunders liegt nicht im Empfangenden, sondern im Gebenden. Eben deshalb ist es wieder an bestimmte Formeln, ja an eine bestimmte Sprache gebunden: die Weihe muß in der Sprache der Kirche, der lateinischen, vor sich gehen. Die ganze Kraft des Göttlichen aufzunehmen, ist für den Laien zu schwer, nur der Geweihte empfängt den Kelch.

Am lebhaftesten war der Streit über das Sacrament der Pönitenz, weil in der Lehre von der Rechtfertigung der Hauptpunkt der Trennung lag. Hier trug die Jesuitische Partei den entschiedensten Sieg davon. Die Kirche mußte allerdings diejenigen verdammen, welche blos durch die Kraft der menschlichen Natur und die Werke

des Gesetzes, ohne unmittelbare Einwirkung der Gnade und des Geistes gerecht zu werden meinen: denn der Mensch könne ohne dieses Wunder nicht einmal glauben, hoffen, lieben, bereuen. Aber ebenso scharf trifft ihr Fluch die Lehre der Protestanten, daß in der menschlichen That keine Freiheit, daß alle Werke ohne Wiedergeburt sündlich seien, daß allein in dem Glauben die Rechtfertigung liege; daß ohne diesen das Wunder und die Gnade nichts wirke; daß Christi Tod genüge ohne sein Gesetz, weil dieses Gesetz zu erfüllen der menschlichen Schwäche unmöglich sei; daß folglich die guten Werke unnütz, oder vielmehr schädlich seien, insofern sie im Menschen den Hochmuth erweckten, durch sie vor Gott gerecht geschätzt zu werden. Vielmehr gehören die Werke nicht allein Gott an, sondern auch dem Menschen, und werden ihm zum Verdienst angerechnet, sowie zum Ersatz ehemaliger Vergehungen. Es giebt ein Fegefeuer, in welchem durch objective Buße — Leiden oder Entsagung, d. h. Kampf gegen die Natur ist das eigentliche Werk des Christen — die Sünden des irdischen Lebens ausgeglichen werden; daß der Mensch diese Pein willenlos erduldet, ist gleichgültig, denn vor Gott gilt nur das Objective. Es giebt Heilige, deren Verdienst die Anforderungen übersteigt, und insofern den Schatz des Guten vermehrt, der, im Besitz und unter Leitung der Kirche, der Macht des Bösen die Waage hält. Es giebt endlich für jede Sünde ein Maß des Leidens, der Strafe, der Buße, durch welche sie gerechtfertigt wird. Dieses Maß ist ein objectives, durch das Organ der Kirche, den Beichtvater, festzustellen; die bloße Abstraction des Glaubens und der Zerknirschung genügt nicht, es muß das positive Bekenntniß und die Genugthuung hinzukommen. Nicht alles Irdische, nicht jede That ist sündhaft, sondern die Sünde ist durch das Gesetz bestimmt, ist objectiv, und darum im Einzelnen zu fassen. — Der erhabnen Einheit, in welcher das Böse im Protestantismus erscheint, setzt die Kirche ein Netz des Bösen, ein wunderbares Gewebe geheimnißvoller Gottlosigkeiten entgegen, in welche die Seele sich willenlos verstrickt: der echte Christ ergiebt sich unbedingt in die Hand des Herrn, wie er sich durch das Wort seiner Gesalbten offenbart, und ist dadurch sicher und frei von den Schrecken des Todes und der Sünde. Die Absolution, welche der Priester ausspricht, ist nicht bloß für den Gläubigen, nicht bloß unter der Bedingung gültig, daß Gott damit einverstanden sei, sondern sie ist absolut, ein Richterspruch. Die verschwiegnen Sünden werden nicht ver-

geben. Die Macht, zu binden und zu lösen, kommt nur dem Priester zu; seinen Strafbestimmungen hat der Ungeweihte unbedingten Gehorsam zu leisten. Zur Buße gehört Reue, Leid, Zerknirschung, nicht als innere Versöhnung des Gemüths, sondern als Kreuzigung des Fleisches, als gutes Werk; ausdrücklich werden die weltlichen Sittenlehrer verdammt, welche die Passivität der Reue verschmähen, und in ihr eine Verleitung zur Heuchelei und zur Unthätigkeit zu erkennen meinen. Der Mensch soll sich kreuzigen, er soll ein Leichnam Gottes werden, das ist seine Bestimmung und seine Rechtfertigung vor Gott.

Was der Diener des Sacraments ausspricht und ausübt, ist heilig und unauslöschlich, wie es auch mit seiner Gesinnung und seiner Person beschaffen sei. Losgesagt von allen irdischen Banden, lebt der Priester als solcher nur in Gott; der Zauber, der an seine Weihe geknüpft ist, kann durch ein lasterhaftes Leben, durch eine ruchlose Gesinnung, ja selbst durch eine Sünde am Geist nicht ausgetilgt werden. Nicht der Glaube und die Gesinnung vermittelt den Willen Gottes, sondern das Wunder, und dieses ist gegen den Träger gleichgültig: das Mahl des Herrn ist köstlich auch in einem unreinen Gefäß. Durch seine Weihe ist der Priester von dem Volk geschieden, und gehört der Gesellschaft nicht mehr an. Seine Würde kann ihm nur von der Kirche ertheilt werden; durch die Weihe wird im eigentlichen Sinn der heilige Geist über ihn ausgegossen, und verläßt ihn dann nicht mehr. Der Priester hat der Gesellschaft nicht zu Recht zu stehn, sondern nur der Kirche; ihr gegenüber ist er ein demüthiger und unwürdiger Knecht. Es ist nur Ein Gott und nur Ein unfehlbares Organ desselben, und es giebt auch nur Eine Sünde, den Ungehorsam gegen sein unmittelbares Gebot.

Das ganze Leben des Christen ist eine Kreuzigung des Fleisches, ein Kampf gegen das Natürliche. Dieser Kampf ist einerseits nur symbolisch, denn das Fasten, Kasteien, Almosengeben, den Rosenkranz beten u. s. w. füllen nur eine gewisse Zeit aus, und lassen den Rest in seiner Unheiligkeit; andrerseits ist die Abstraction aber objectiv, nicht bloß in der übersinnlichen Welt des Glaubens, sondern in der sinnlichen Realität zu vollziehn. Alles Sinnliche hat ein Maß, also auch diese Heiligung; das Verdienst und die Sünde der Menschen ist quantitativ unterschieden. In all diesen Werken waltet die Gnade; das sinnliche Mittel wirkt nicht natürlich, sondern wun-

derbar; aber ohne das ſinnliche Mittel wirkt die Gnade nicht. Durch die letzte Ölung wird die Abſtraction vom Natürlichen und Unreinen auf eine objective Weiſe vollendet, und der Geiſt des Himmels fähig; ohne dieſes Wunder bleibt der Geiſt in der Natur, und iſt mit ihr verdammt. Das Leben, d. h. die Natur, wird durch den letzten Zauber des Geiſtes und der Gnade gebrochen.

Wer ſein Herz an Irdiſches heftet, iſt mit ihm verloren, denn das Irdiſche iſt nichtig und böſe. In der verlockenden Geſtalt des Eigenthums, des Denkens, der ſinnlichen Luſt tritt der Verſucher an den Menſchen. Der Heilige hat kein Eigenthum, er wirft ſeine Habe von ſich, den Bettlern zu, und wird ſelber ein Bettler: — es wird eher ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehen, denn ein Reicher in's Himmelreich; der Heilige arbeitet nicht für ſeine Zwecke, ſondern nur nach den heiligen Beſtimmungen der Kirche; er denkt nicht, ja er glaubt eigentlich nicht einmal, ſondern er gehorcht und betet an; er genießt nicht, ſondern er duldet — mögen es auch Freuden ſein; er hat mit den ſittlichen Verhältniſſen, dem Staats- und Familienleben, Nichts zu thun, außer ſoweit das Intereſſe der Kirche es erheiſcht; endlich, er flieht die Luſt der Natur in ihrem gefährlichſten Reiz, der irdiſchen Liebe, und weiht ſein Leben der Keuſchheit.

In keiner andern Erſcheinung der Natur bebt die ſündhafte Luſt der Natur mit einem ſo fieberhaften Schauer, als in der Begierde des Fleiſches. Der Proteſtantismus legt das Sündhafte geradezu in dieſes Fieber; er läßt das Factum an ſich gelten, wenn es mit heiliger Mäßigung, zur Ehre Gottes ausgeübt wird. Die Kirche dagegen ſieht im Hintergrund eine myſtiſche Kette verborgener Sünden, die im Weſentlichen auf die Miſchung verwandten Blutes hinausgehn. Zu dieſer Verwandtſchaft gehört auch die geiſtliche, zwiſchen dem Pathen und Täufling, denn das Wunder des Sacraments bezieht ſich auch auf die Natur. Worin dieſe Sünde beſteht, iſt ein Geheimniß; es iſt nicht ein ſittliches Grauen, ſondern ein magiſch natürliches; wie auch das vierte Gebot nicht auf Pietät, ſondern auf die dunkle Stimme des Bluts ſich gründet.

Die Keuſchheit iſt der Ehe vorzuziehn, wie das Faſten der Speiſe, die Armuth dem Beſitz, der Gehorſam dem Denken, das Gebet der Armuth. Es iſt beſſer und ſeliger, in der Jungfrauenſchaft zu bleiben, als ſich zu vermiſchen, und darum ſoll der heilige Stand ſich dieſer Vermiſchung enthalten, und das Gelübde der Keuſchheit

für ewig verbindlich sein. Die Natur, die sich sträubt, hat kein Recht. Aber wo einmal dies an sich schlechte Band eingegangen wird, soll es ein Sacrament sein, und unauflöslich, selbst wenn die eheliche Treue gebrochen wird. Das Band ist nicht im Gemüth und der sittlichen Gesinnung, es ist ein Zauber, an dem das Herz keinen Theil hat. Das Herz ist überhaupt seinem Wesen nach verstockt gegen den Geist, und gehört dem himmlischen Reich nicht an. Nur Ein Mittel giebt es, diesen Zauber zu brechen, nämlich wenn er an sich nichtig war. Ein Bund zwischen verwandten Personen ist Blutschande; doch hat die Kirche die Macht, zu bestimmen, wie weit diese Verwandtschaft auszudehnen sei, und von diesen Bestimmungen zu lösen.

So ist überall die Natur an sich unrein, überall aber werden ihr Concessionen gemacht. Nur die Heiligen trennen sich ganz von ihr, und auch diese nur symbolisch, denn auch das strengste Fasten und Kasteien hebt die sinnlichen Bedürfnisse nicht auf; im Übrigen findet man sich äußerlich ab, durch einzelne Abstractionen und heilige Mysterien. Der Geist hat sich der Erde entzogen, und wirkt nur durch Wunder und durch Magie auf sie ein; er ist nur in den Geweihten, den Andern bleibt die Pflicht des Gehorsams, und damit sind sie vor dem Geist gerechtfertigt; der geschichtliche Kampf ist abgeschnitten.

Die Kirche war mit der Theorie fertig, und hatte diese nun äußerlich zu handhaben. Die Inquisition wurde wiederhergestellt, auf eine viel härtere Weise als früher; selbst die Theilnahme des ordentlichen geistlichen Gerichts wurde ausgeschlossen. Die Kirche erwachte zum Selbstbewußtsein, sie übersah, was sie hatte, und es war ein bestimmter Entschluß, dabei nun stehen zu bleiben. Diese freie Selbstbestimmung zur Knechtschaft ist das Charakteristische der kirchlichen Wiedergeburt. Der Index verbotner Bücher wurde ein stehendes Geschäft der Curie. Die Angehörigen jener freiern Richtung wurden nach allen Seiten auseinandergesprengt, und fielen zum Theil als Opfer der Kirche. Was man ursprünglich als schreienden Mißbrauch beseitigt, um keinen Anstoß zu geben, wurde nun geflissentlich hervorgesucht, die Flamme der Andacht zu nähren.

In den politischen Verhältnissen der Kirche wie selbst in der Gesinnung ihrer Häupter lagen tausend Hindernisse, die dieser wiedergeborne Geist zu überwinden hatte. Aber wenn er sich einmal Bahn bricht, so reißt er gewaltsam Alles mit sich fort, auch wem er innerlich fremd ist. Päpste von entschieden weltlicher Richtung stellten sich

an die Spitze der Bewegung; nicht aus Politik; ohne ihr Zuthun wurden sie von ihm getragen. Allmälig consolidirt sich die Gesinnung, nun prüft man die Herzen, und nur wer vom Geist erfüllt ist, findet Geltung. Die Männer treten in den Vordergrund, die keinen andern Gedanken gehabt, als die Wiederherstellung der Kirche in ihre alte Herrlichkeit, die von diesem einzigen Punkt aus die Welt begreifen. Man beobachte irgend eine lebhaft bewegte Zeit: die Menschen werden in der That wiedergeboren; es ist kein äußerlicher Antrieb, der sie bestimmt, die Idee ist mächtiger als das Interesse. Tausend Widersprüche treten ein, die gegebnen Verhältnisse wollen nicht gleich aus den Fugen gehn. In der Sache selbst liegen die verschiedenartigsten Elemente: die Interessen des Kirchenstaats, der Nationalität, der Geistlichkeit gegen die Könige, der Kirche gegen die Abgefallenen; in dem leidenschaftlichen Gedränge wissen die Vordersten selbst nicht mehr, wohin es geht, aber sie drücken die Augen zu: sie müssen vorwärts. Paul IV., der strengste Eiferer für den Glauben, wird von dem ritterlichsten Katholiken in seiner Hauptstadt belagert, von den protestantischen Schweizern vertheidigt; Alba zieht in Rom ein, und küßt ihm demüthig die Füße, das weltliche Interesse muß weichen. Der Glaube wird Leidenschaft, und die auf ein legitimes Recht gestützte Leidenschaft hat eine unendliche Gewalt.

Was wollen die Ungeschicklichkeiten sagen, in welche die Leidenschaft verfällt! was die Abweichungen in der Gesinnung Einzelner, wenn einmal die Richtung gegeben ist! Es geschehen wieder Wunder, die Welt wird wieder der Heiligen voll. Die vornehmen Geistlichen fangen wieder an zu predigen, des Volks bemächtigt sich Inbrunst, man opfert seine Neigungen, sein Interesse dem Geist der Hingebung. Und nun keine Concession weiter! Es ist der einzige Zweck, die Kinder Israel von den Gottlosen zu sondern; jetzt muß Alles fest und sicher sein, möge die Hälfte des Volks darüber abfallen.

Der erste Theil des Concilliums hatte die Lehre festgestellt, die rechtgläubige Kirche hatte sich umgrenzt. Nach langer Unterbrechung wurde es wieder aufgenommen, und es sollte nun über das Praktische, die Stellung der Kirche zum Staat, die Verhältnisse der Hierarchie entschieden werden. Die Kirche gewann den Sieg, durch Weltklugheit: sie verband sich mit den Königin, sie ließ ihnen, was nicht mehr zu halten war, und erlangte dafür ihren Schirm gegen die Ketzer. Sie fanden ein gemeinsames Interesse, und durch einen Vertrag wurden

die gegenseitigen Ansprüche vermittelt. Die Hauptsache, das Primat des Papstes, war gerettet. Der zweite große Schritt der Restauration, die Verbindung des absoluten Staats mit der absoluten Kirche, war gethan.

In der letzten Sitzung wurde beschlossen, daß der Papst zur Erbauung der Gläubigen alljährlich den Fluch gegen die Ketzer erneuen, daß dieser Fluch allen Getreuen der Kirche so oft und eindringlich wie möglich eingeschärft werden sollte.

Nach diesem Fluch trennten sie sich. —

Das Concil hatte dafür gesorgt, und die neu erwachte Kirche führte es durch, in alle geistlichen Institutionen einen geistlichen Sinn einzubilden. Die Erziehung und Beaufsichtigung des Clerus, die Verwaltung des heiligen Amts, die Klosterzucht, die Predigt u. s. w. wurden auf das Strengste gehandhabt. Vor Allem wurde die Unterwerfung, die jetzt eine bestimmte Norm hatte, durch äußere Formen, durch Glaubensbekenntnisse, durch gegenseitige Beobachtung eingeschärft.

Aufrichtig ordnete der Papst seine Interessen dem rein kirchlichen unter. Was verschlugen die kleinen Streitigkeiten Italiens, was die Unordnung Roms! Die ausschweifendsten Entwürfe, die alten Ideen Gregor's VII. wurden wieder rege.

So begann, gegen das letzte Viertel des sechszehnten Jahrhunderts, von allen Seiten der Unterwerfungskrieg gegen die Ketzer. Die Kirche war in einer geschlossenen Phalanx zusammengeschaart, voll Muth und Kampflust, das weltliche Regiment in den wichtigsten Staaten ihr ergeben. — Innerhalb der Kirche selbst verfolgte man die Philosophen, mit denen man sich sonst bequem verständigt; viel wichtiger aber waren die äußern Fortschritte. Nach den entlegensten Weltgegenden blickte Rom, zum drittenmal der Mittelpunkt der Weltbewegungen. Auf's Neue durchwanderten seine Apostel die Welt, mit den Waffen des Geistes den Geist zu unterdrücken.

Ein ungeheures Unternehmen! Deutschland, Ungarn, Polen, der Norden, das halbe Frankreich war abgefallen. Die Lehranstalten, namentlich in Deutschland, waren unbedingt in den Händen der Protestanten.

Aber der Geist des Katholicismus hatte sich selber verjüngt; er konnte nun auf die Innerlichkeit wirken. Wo das nicht fruchtete, hat er Krieg, Mord und Blutgerüste nicht gescheut. In beiden Arten hat

er Erfolge errungen, von denen damals Niemand geträumt hätte. Im Ganzen waren die unblutigen, aber conſequenten Mittel, etwa wie ſie Ferdinand II. in ſeinen Erbſtaaten anwendete, am wirkſamſten. Die Kirche war eine wohldisciplinirte, geordnete Macht, die überall einen ſichern Rückhalt bot; die Proteſtanten waren entzweit. Der Papſt hielt feſt an dem Bund mit den großen Fürſten, jede Unterwerfung ſtändiſchen Widerſtandes war ein Triumph der Kirche, und umgekehrt. Die Hugenotten, die Niederländer, die deutſchen Proteſtanten waren Rebellen auch gegen die weltliche Gewalt. Nach Macchiavelli's Vorſchrift ließ man raſch die nöthige Reihe von Grauſamkeiten auf einander folgen, dann zeigte man Gnade. Die abſolute Gewalt wußte ſelbſt in den Ständen Beziehungen zu finden, an die ſich ein gemeinſchaftliches Intereſſe knüpfen ließ. Man gewöhnte die Unterthanen im Detail an Unterwerfung, und gerade die kleinliche, fortgeſetzte Bedrückung macht mürbe. Man konnte dem Tyrannen und ſeinen Heeren entgehn, aber nicht dem Beichtvater, der dem Menſchen keinen freien Augenblick ließ. Es war eine gewiſſe Schwärmerei in dieſen Entwürfen, der ungeſtüme Eifer chriſtlicher Liebe, die Andacht zum Kreuz, das zu einer neuen, himmliſchen Heerfahrt aufmunterte. Wie dem ſei, das Heidenthum war beſiegt, und Chriſtus mit ſeinen Theologen leitete wieder die Geſchicke der Welt.

---

2. Die katholiſche Poeſie.

Arioſt. Cervantes. Moliere. Calderon.

Das franzöſiſche Theater.

In dieſem Sinn nehmen wir in der katholiſchen Poeſie einen Umſchwung wahr, der von dem höchſten Intereſſe für den Begriff der Romantik iſt. Von dem frivolſten Leichtſinn, von einer offenbar heidniſchen Reaction gegen den heiligen Geiſt geht ſie aus, und endigt mit einer Myſtik, mit einem Dualismus des Glaubens, gegen den die mittelalterlichen Scholaſtiker proteſtantiſch zu nennen ſind. Suchen wir uns dieſe Wendung zu verſtändlichen.

Die Reformation brachte auch in die unmittelbare Anſchauung, in die Vorſtellung und die Phantaſie, das Bewußtſein des innern

Widerſpruchs, Himmel und Erde geriethen ernſthaft an einander, und das Bewußtſein mußte ſich entſcheiden für die Idee oder für die Wirklichkeit.

Das katholiſche entſchied ſich für den Himmel und ſah in der Wirklichkeit nur den weſenloſen Schein. Aber der Himmel trat nur als Wunder, wenn auch mit ſchrankenloſer Berechtigung, in die geiſtloſe Erde ein, während die proteſtantiſche Poeſie die ganze Erde mit den Strahlen des Jenſeits innerlich durchdringen ließ.

Der Charakter der katholiſchen Poeſie iſt die Geſchichtloſigkeit, weil zwiſchen Himmel und Erde keine geſetzliche Vermittelung ſtattfindet; die beiden Welten ſchließen einander aus, ſie haben keine Dialektik an einander; das Äußerliche hat ſeine Verbindung mit dem Geiſt verloren. Das unmittelbar Natürliche iſt unwürdig der Seligkeit, und geſtaltet ſich auf eigne Hand, abenteuerlich und verworren. Die Seele dagegen iſt ein ſeliger Geſang ohne Inhalt und Maaß, ein reiner Spiegel, an dem das Irdiſche phantaſtiſch vorüberflieht, ohne ihn anzuhauchen. Die übergeiſtigte Imagination verhält ſich ironiſch gegen alle Idealität des wirklichen Lebens.

Das reine, weltloſe Gemüth hat nur ſich zu bethätigen, es verſenkt ſich nie in einen objectiven Stoff. Der chriſtliche Held geht auf Abenteuer aus, nicht um einen vernünftigen Zweck zu erreichen, ſondern um Schickſale zu erleben und in ihnen ſein Gemüth geltend zu machen. Sowie die Welt, welche er vor ſich hat, eine zufällige iſt, trägt auch ſein Denken und Handeln das Gepräge der Zufälligkeit. Ein Abenteuer wirrt ſich in das andere, eine Colliſion führt zur andern, eine Idee ſtößt die andere, das Alles ohne eigentlichen Sinn und Inhalt. Dieſe Poeſie findet in Arioſt ihren Abſchluß.

In Italien hatte ſich die Wirklichkeit verflüchtigt in gedankenloſe Feier und unmittelbaren Genuß: eine Sinnlichkeit, die aus dem Augenblick und für den Augenblick ihr Leben improviſirte. Die claſſiſche Energie, mit welcher Machiavelli den Einzelnen von ſeiner ſittlichen Beſtimmtheit ablöſte, um ihn als fertig in ſich ſelbſt darzuſtellen, hatte ihr Gegenbild in der Blüthe der ſchönen Kunſt, welche das Abſolute in der ſinnlich ſchönen Form der Einzelheit feſthielt. Sehr richtig hatte ſich die reine Religion in ihrer Erneuung gegen beides gewendet. Der Geſchmack iſt heidniſch, der ſinnliche und geiſtige Luxus überreizt die Phantaſie, der verfeinerte Egoismus des Genuſſes erſchlafft den Muth zur Aufopferung: beides empört ſich gegen

das Christenthum, die Kälte des Verstandes und die Maaßlosigkeit der Phantasie.

Was wir Gemüth nennen, dieser ideelle Brennpunkt, der alle Lebensstrahlen in sich saugt, war im Katholicismus verloren gegangen. Es fehlte der feste Kern, an den sich die Bilder anreihen könnten. Diese weiche Rührung der Subjectivität, wie wir sie in Deutschland gewohnt sind, würde man in Italien zu allen Zeiten vergebens suchen. Dafür sehen wir eine absolute Freiheit der Leidenschaft und einen unmittelbaren, scharfen, objectiven Verstand im Einzelnen, ohne daß der eine Gedanke ein Bedürfniß hätte, sich an dem andern zu ergänzen. Der Gedanke bezieht sich bei ihnen stets auf das Unmittelbare, deshalb verträgt er sich mit dem sinnlosesten Aberglauben.

Die italienische Romantik ist die entbundne Phantasie, der das Wunderbare, d. h. das Regellose als das Natürliche erscheint. Ein Carneval bunter Gestalten taumelt um die berauschten Sinne. Es ist nicht dies unbestimmte Zerfließen in der widerstandlosen Weichheit des Gemüths, es ist ein scharfes, blendendes Licht, das unablässig wechselt, und in dem die bestimmtesten Bilder in wunderbaren, plötzlichen Sprüngen entstehn und entfliehn. Der Einfluß des Alterthums ist durchaus nicht in der Form, sondern nur in der gebildeten, graziösen, heidnischen Heiterkeit, die sich über die barocken Schatten des Mittelalters ausbreitet.

Ariost hat diese bunte, unwirkliche aber reizende Welt in ihrer reichsten Vollendung dargestellt, mit ihrer Leidenschaft, die sich als Tollheit weiß und darin befriedigt, die sich in Kämpfe einläßt ohne Zweck und Realität, die mit Leichtigkeit Berge versetzt und über die einfachsten Schwierigkeiten nicht hinauskann. In dieser Mährchenwelt der reinen Phantasie wird auch das Schreckliche zum heitern Scherz, und selbst der Wahnsinn genießt sich in einer unerschöpflich heitern Fülle. Die Phantasie ermüdet über dem endlosen Setzen und Aufheben des Widerspruchs, über dem Schwindel dieser ewigen Sprünge, dieser Verflüchtigung aller Thaten und Charaktere ins Nichts, dieser absoluten Flucht vor jedem Gedanken, vor jedem Zweck, diesem Wirbel der Vorstellungen, in welchem die Erde unter den Füßen schwindet.

Ariost hat vom mittelalterlichen Geist nur das rein Abenteuerliche dargestellt, weil im Grunde Italien überhaupt von den andern Seiten desselben wenig gekannt hat. Wir gehen zu einem Dichter

über, der einem Lande angehört, das die Romantik tiefer und innerlicher erlebt hatte, und einer Zeit, in der dieſe aufs neue aufzuleben ſchien: der Zeit der kirchlichen Wiedergeburt.

Als den Brennpunkt der romantiſchen Abenteuerlichkeit kann man Spanien anſehn. Hier war der ritterliche Beruf, für das Kreuz zu ſterben, zugleich in den Verhältniſſen begründet. Das übrige Abendland entſandte ſeine Schwärmer nach dem Morgen, und entledigte ſich ſo alles ſchwärmeriſchen Inhalts, aber in Spanien war der Orient mit ſeinen phantaſtiſchen Formen innerlich feſtgewurzelt. Nur unter dem Zeichen des Kreuzes wußte ſich der Heldenmuth, und die Weihe des geiſtlichen Ritterthums ergoß ſich über die Verfaſſung ſelbſt. Jeder Krieg war ein heiliger, denn er galt den Ungläubigen; jeder Ritter ein berufener. Hier war die eigentliche Stätte für jene ideale Auffaſſung des Ritterthums, deſſen Beruf es ſei, mit den Feinden Gottes und der Menſchheit zu ſtreiten: ein Beruf, der den Grundzug der alten ſpaniſchen Poeſie ausmacht. Der chriſtliche Held iſt ein Kreuzfahrer im Dienſt des Geiſtes, der ihn treibt, ſeinen Glauben zu bethätigen, ohne zu fragen, wie und zu welchem Zweck. Auch die perſönlichen Beziehungen müſſen ſich in die conventionelle Form dieſer Ideen kleiden. Die Huldigung gegen das weibliche Geſchlecht wird zu dem äußerlichen Dienſt einer adeligen Etikette. Im Dienſt der Schönen, in den Abenteuern gegen Rieſen und Drachen iſt kein ſubſtantieller Inhalt, in ihrem Verhältniß kein Maaß. Die Tapferkeit hat keine ſinnliche Wahrheit, ſie geht in jedem Augenblick ins Phantaſtiſche und Mährchenhafte über. Auch die Hingebung der Treue iſt phantaſtiſch und unſittlich, der König iſt ein orientaliſcher Despot, von ſchrankenloſer Willkühr und unſinnigen Launen geleitet, der Vaſall iſt ihm aber dennoch innerlich zu unbedingtem Gehorſam verpflichtet, mag dieſe Pflicht auch die heiligſten Bande zerreißen. Um dieſe Welt ſpielt ein mährchenhafter, überſinnlicher Schimmer, der wie ein Traum durch das Aufheben aller Beſtimmtheit und alles Zuſammenhangs den finſtern Mächten der Seele freien Spielraum läßt. Die überſchwengliche Idealität des Ritterthums ließ die wirkliche Frivolität ungebändigt, da ſie in all' ihren Zügen dem eigentlichen Leben fremd war, ſie entſchuldigte im Gegentheil die Gemeinheit weltlicher Intereſſen und ſinnlicher Ausſchweifungen.

Das Gegenbild dieſes heroiſchen Ritterthums war die arkadiſche Unthätigkeit eines bloß contemplativen Daſeins, in dem die Liebe

ſich in einer müßigen Sehnſucht befriedigte. Der maßloſen Geſchäftigkeit des Ritterthums war die harmoniſche Muße dieſes Schäferlebens nur ein ſcheinbarer Gegenſatz; in beiden iſolirt ſich die Subjectivität von dem vernünftigen Zuſammenhang, das ideelle, vornehme Leben von dem wirklichen. Dieſes Arkadien iſt die krankhafte Sehnſucht einer überreizten Convenienz nach einer idealen Natur, dem Zerrbild eben jener unnatürlichen Sitte, das ſich in der gedankenloſen Ungebundenheit vereinzelter lyriſcher Empfindungen bewegt.

Was man bekämpft, bleibt nicht ohne Einfluß auf die eigne Sinnesart: in alle Formen der ſpaniſchen Ritterlichkeit hatten ſich arabiſche Vorſtellungen eingeſchlichen, mit der phantaſtiſch gemüthloſen Willkühr und der blinden Abſtraction, die dem Islam eigen iſt.

Nach der Eroberung von Granada hörte jene Bedeutung eines berufenen Ritters auf. Allein der romantiſche Sinn der Spanier wurde ſofort durch eine neue Ferne angeregt. In den Wundern der beiden Indien ſchienen die Fabeln aus tauſend und einer Nacht lebendig zu werden. Unermeßlich dehnte ſich der Blick in die Ferne, das Unerhörteſte fand Glauben. In dieſen Zügen nach der neuen Atlantis vermiſchten ſich die entgegengeſetzteſten Zwecke. In Columbus lebte eine glühende Schwärmerei für die Ausbreitung des Chriſtenthums; ſeine Kreuzfahrt ſollte die Mittel hergeben, das gelobte Land zu erobern. Der Zweck heiligte die Mittel und trat dann in den Hintergrund.

Für das Mutterland blieben dieſe Colonien eine die Wirklichkeit verklärende Ferne, die Dämmerung einer wunderbaren Welt, die in den glänzendſten Farben über das Meer herüberſchien, reich aber unbeſtimmt, nun ganz zerfloſſen, nun plötzlich der nebelartigen Formloſigkeit ſich entreißend. Auch in der Nähe, an den Küſten des mittelländiſchen Meeres, hauſ'ten die alten Feinde, verzweifelte Piraten, die das Abenteuerliche nie ganz ausſterben ließen. Der eigenthümlichſte Reiz der ſpaniſchen Dichter beſteht darin, daß ſie die Herrlichkeiten, die ſie beſangen, ſelber angeſchaut und gekoſtet, daß ſie die Leiden, die ſie darſtellten, an der eignen Perſon erfahren haben.

Cervantes hatte mehre Jahre in Algier als Sklave gelebt, er war ferner Theilnehmer an jenen Kämpfen geweſen, wo ſich das Mittelalter noch einmal prachtvoll gegen die neue Welt erhob. Die Schlacht bei Lepanto war das letzte glänzende Unternehmen, in welchem die Chriſtenheit ihre alte Beſtimmung wiederzufinden ſchien,

und es war vornehmlich Spanien, über welches dieser Schein des untergehenden Mittelalters seine romantischen Strahlen ergoß. Nur einer, der so innig die Romantik mitgelebt hatte, konnte so entschieden mit ihr fertig werden. Darum ist die Ironie, mit welcher sich das erwachte Bewußtsein gegen die phantastischen Ideale wendet, nicht leer; das untergehende Mittelalter scheint noch warm und in hellen Farben in die geordneten Verhältnisse des wirklichen Lebens hinein, und Liebe, Ehre, Glaube, wenn auch in andern Formen, üben noch immer ihr ideelles Recht.

Aber der Geist des Mittelalters in seiner alten Gestalt ist zu einem Gespenst zusammengeschrumpft, weil er das Leben außer sich hat. Das Gespenst wird zur komischen Erscheinung, wenn es in gutem Glauben an seine Realität sich in das Tageslicht wagt, und an des wirklichen Lebens Streit und Mühen Theil zu nehmen gedenkt. Don Quixote ist dieses Gespenst des Mittelalters, dieser persönlich und unmittelbar in die Ordnung der Welt eingreifende abenteuerliche Geist, der überall zu Schanden wird, weil die Welt sich als ein Zusammenhängendes weiß, und über die bloße Subjectivität hinausgeschritten ist. Mit Verwunderung staunt sie die seltsame Gestalt an, in der sich der einst lebende sittliche Geist zum Wahnwitz verhärtet hat. Dieser Wahnwitz ist noch die alte Idee, die absolute, in sich vollkommen sichere Subjectivität, welcher die Wirklichkeit, so oft sie ihr widerspricht, als ein Schein, eine Sinnentäuschung gilt. Es verwirrt sie deshalb nicht, wenn sich der bekämpfte Riese in Windmühlen verwandelt; es ist der Zauber böser Geister, der in der Sinnenwelt gegen den Helden streitet, welchen er im Geist nicht erreichen kann.

Verkannt von der Realität, spricht der Idealist sich selber in Begeisterung, wenn die Welt nicht auf ihn hören will. Diese Begeisterung ist an sich nicht leer; die edelsten Ideen und die glänzendsten Bilder krystallisiren sich in ihr zu einer wunderbaren, übersinnlichen Welt, die gegen alle Ironie mit einer dreifachen Brustwehr umgürtet ist. Die Idee hat darin ihre Macht und ihre Bedeutung, daß sie das Gemüth wirklich durchdringt und belebt. Der Egoist hat in seinem Elend keinen Trost, der Idealist flüchtet sich in seine Abstractionen.

Die prosaische Welt überbietet sich in Spott und Hohn gegen den Idealisten. Und doch, betrachtet diese unglückselige Figur, durch

welche der Mond ſcheint, und hinter ihr die derbe Realität in der feiſten Perſon des Schildknappen, in der Sicherheit ſeiner ſinnlichen Gewißheit, in ſeinem Fanatismus für den geſunden Menſchenverſtand, und ſeht, wie die Realität ſich an die Ferſen der Idee heftet, die ſie ſelber für wahnſinnig erklärt.

Iſt denn wirklich die Idee nirgend anders zu finden, als in der Bibliothek des ehrſamen Ritters von La Mancha? Amadis, Triſtan, Roland, alle die Helden abenteuerlichen Ritterthums, leben ſie nicht von Neuem in viel großartigerem Maaßſtabe wieder auf? Iſt der Hof Philipp des Zweiten nicht wie eine zweite Tafelrunde voll irrender Ritter, die zum Kampf gegen die Ungethüme der Natur ausziehn? Man betrachte die abenteuerlichen Geſtalten Loyola's, Xaver's und ihre Irrfahrten, ſo wird, was Don Quixote unternimmt, wie ein harmloſes Spiel dagegen ausſehn. Und doch hat kein weltlicher Ehrgeiz ſo ungeheure Spuren in dieſer dürren Welt des Verſtandes zurückgelaſſen, als dieſer Schwärmer und ſeine Gefährten. Es war dieſer Geiſt Don Quixotes, der Alba Scheiterhaufen und Blutgerüſte aufthürmen ließ, der in edlerm Sinn Carl Borromeo zu der chriſtlichſten Energie der Liebe anfeuerte. Der Geiſt ging in der Welt wieder um, und wer mag lachen, wenn eine Bartholomäusnacht, ein Religionskrieg aus ſeinen Fußtapfen aufgeht.

Es iſt auch nicht das Lachen der Ironie, es iſt der Humor, der dieſem phantaſtiſchen Gedicht einen ſo eigenthümlichen Reiz verleiht. Cervantes iſt der Zeitgenoſſe Shakeſpeares, der ſeine Geſinnung theilt, mit einer buntern Phantaſie, aber ohne die Tiefe, die nur dem Proteſtantismus eigen iſt.

Die Abſtraction, die das Seiende als unwürdig der Idee fallen läßt, verſpottet ebenſo das Erhabne, wie ſie das Kleine und Nichtige gelten läßt. Der Humor erhebt ſich über die Befangenheit der reinen Idee, und faßt Idee und Wirklichkeit, Weſen und Erſcheinung, Gott und das Atom mit gleicher Liebe und gleicher Ironie auf; ſie haben alle gleichmäßig den Makel der Beſtimmtheit an ſich, und werden vor der reinen Idee gleichmäßig zu Schanden. Darum haben ſie alle auch ein gleiches Recht. Der Humor ſieht die Welt durch ein Kaleidoskop, und findet, daß ſie gut iſt. Dieſer verkehrten und geſetzloſen Welt leiht er das ſchwindelnde Gefühl ſeines eignen geſetzloſen Ich. Auch der Schwindel hat ſeinen Reiz, wie dich am Rande eines Abhangs ein geheimes Grauen hinunterzieht. Dieſer Reiz iſt ein

natürlicher, kein geistiger, weil er sich nicht verständlich wird. Der Humor bleibt in der endlichen Stimmung und Laune befangen, und ist unendlich nur insofern er bei sich selbst bleibt, und hier keine Grenze findet. Der Humor hat keine Geschichte; wo Alles in dem verkehrten Hohlspiegel der romantischen Phantasie sich auf den Kopf stellt, da ist keine eigentliche Bewegung möglich. Don Quixote hat keinen Anfang und kein Ende; man könnte Alles umdrehen, und würde damit Nichts verändern.

Der Humor zieht das Hohe herab und vergöttert die Bagatelle, weil vor der Unendlichkeit der Idee Alles gleich ist; er ist das entwickelte und in die Einzelheit eingebildete Gefühl von der Nichtigkeit dieser Welt. Die reine Romantik vernichtet die Welt im Allgemeinen, der Humor geht auf's Besondere ein. Die Religion bändigt den dämonischen Trotz der Natur durch den wunderthätigen Glauben der Abstraction, der Humor zerbröckelt alles Natürliche, indem er sich daran heftet, Herz, Verstand und Realität, damit das Scheidewasser der Abstraction leichtere Arbeit habe. —

Ariost und Cervantes waren die Nachklänge der mittelalterlichen Religion, die ihre Narrenfeste um die heiligen Altäre feierte. Als die Kirche zum Bewußtsein ihres Gegensatzes gekommen war, konnte sie das heitere Spiel der Kunst nicht mehr ertragen, es war ein bittrer Ernst mit dem Glauben, und der Geist mußte sich ihm unbedingt gefangen geben. Kunst und Wissenschaft mußten wieder einen religiösen Charakter annehmen, wenn sie der Kirche gegen die reine Religion dienen sollten.

Um den Frieden einer fertigen Heiligkeit zu gewinnen, strebte die Kirche jede geistige Bewegung von sich auszuschließen, indem sie dem Gedanken den Nahrungsstoff entzog. Die Kirche fand ihren äußern Anstand wieder; die sinnlosesten Legenden und Ceremonien wurden für den Gebildeten in das weite Gewand einer beliebigen Allegorie eingehüllt, für die Masse blieb eine phantastische Gaukelei, welche eine halbgeistige Beschäftigung zuließ, ohne das eigentliche Denken anzustrengen. Die Masse ist leicht zu befriedigen, wenn man ihr imponirt, wenn sie vor sich ein Höheres sieht; ihr gilt aber alles Unverständliche für erhaben. Man blendete sie mit äußerm Glanz, man wiegte sie in den Sirenengesang der Kunst ein. Die Kunst ist das beste Werkzeug gegen das Denken; die Unendlichkeit des Tons und die sinnliche Unmittelbarkeit des Bildes ist nahrhafter für das

Gemüth als das Wort. Das Wort hatte man in seiner dämonischen Bedeutung erkannt; man hatte es fürchten gelernt. Darüber versäumte die Kirche, die vielfachen Blößen, welche das Gedankensystem der Reformation ihr bot, zu benutzen, denn sie konnte dies nur durch den Gedanken selbst, und dieser war ihr gefährlichster Feind. Die Tendenz, in heiterm Genuß alles Widersprechende neben einander zu ertragen, wich dem Bemühen, alles Anstößige zu bemänteln.

Wie anders sah jetzt die Kunst aus, als in den heidnischen Zeiten Leo's X.! Sixtus V. zerstörte wie ein neuer Vandale die alten Tempel und Götterſäulen; nur die Minerva ließ er stehen, aber er gab ihr statt des Speeres ein ungeheures Kreuz in die Hände. Auch die Denkmäler des Heidenthums mußten dem Kreuz dienen. Diese veränderte Richtung macht sich auch in der Poesie geltend. Die Heldenthaten der Christen in Jerusalem, in Indien, in Amerika wurden wieder der Gegenstand der Dichtung; die naiv sinnliche Auffassung machte einem conventionell christlichen Firniß Platz. Das Christenthum nahm in den Gedichten, den Gemälden, selbst in der Musik eine Art schwärmerischer Sentimentalität an; künstlich wurde von den Caracci und ihren Glaubensgenossen das geistige Ideal den antiken Formen wieder aufgezwängt. Es geschahen Wunder in der Kunst, wie sie auch im Volksglauben wieder geltend wurden; Andacht, Sehnsucht, Hingebung, transcendentes Entzücken verdrängten die heitre, olympische Ruhe sinnlicher Schönheit. Durch eine tiefe Kluft war die Zeit der wiederaufblühenden Kunst von dem neuen Reich der Ideale getrennt. Während die neue protestantische Kirche die Mystik von sich ausschloß, und sie zwang, sich in Sekten Luft zu machen, nahm sie der Katholicismus in sein Inneres auf. Nur die Vollendung der Formen blieb, und in der kunstmäßigen Gestalt ist die Poesie und Plastik des Südens den Protestanten ebenso überlegen, als in äußerer Geschlossenheit und Stellung der Kirche. Die Sinne wissen, was sie vor sich haben; das Wort ist problematisch.

Aber mit der Freiheit, sich das Übersinnliche anders vorzustellen, als in den sanctionirten Bildern der Kirche, hört auch jede Veranlassung zur Anstrengung des ursprünglichen Gedankens auf; und mit der unbedingten, gedankenlosen Hingebung an conventionelle Formen der Frömmigkeit erlischt alles wirkliche Gefühl. Das Herz erwärmt sich nur an solchen Gedanken, die es in sich selbst erlebt und verarbeitet.

Vorherrschend durchdrang diese sinnlich gemüthlose Richtung der Religion die romanischen Völker. Ihrer ganzen Entwickelung nach gewohnt, sich fertigen Vorstellungen anzupassen, war es leicht, sie der Herrschaft eines transcendenten Ideals zu unterwerfen, ihnen eine gemeinsame Basis weltlichen Ehrgefühls und künstlicher Sittlichkeit zu geben. Aber da ihr ganzes Wesen damit erfüllt war, blieb das eigentlich Innere ihnen fremd; sie waren froh, es der Kirche anvertrauen zu können, und sich dann nicht weiter darum zu kümmern.

Wie der Protestantismus die Subjectivität in ihrem innern Widerspruch darstellt, so der Katholicismus die Entfremdung des Geistes gegen sein höchstes Wesen, das ein Jenseits bleibt, und nicht durch den Gedanken, sondern durch äußerliche, phantastische Gebräuche vermittelt wird. Auf Kosten des Gedankens hatte die Kirche in ihrem Innern Frieden gemacht; der Geist erträgt den Verlust nicht nur seiner Natur, sondern seiner selbst.

An weltliche Interessen knüpft sich die äußere Thätigkeit der Kirche. Das römische Reich war ein romantisches, auf religiöse Vorstellungen gegründet; es konnte mit der Kirche nicht brechen, wenn es nicht vorher seine eigne Illusion zerstören, d. h. sich selbst aufgeben wollte. Die Macht des Kaisers war nur in der Idee, und hatte im Wirklichen nicht viel zu sagen; aber auf dieser Idee beruhte das ganze wunderliche Gewebe der deutschen Rechtsverhältnisse. Selbst das Reichsregiment der Kurfürsten bildete sich ein, den Stuhl Constantins einzunehmen. Das Leben Deutschlands war in Rom. Ebenso wurzelt Spaniens Geschichte in dem romantischen Gegensatz gegen den Islam; es war nicht allein der Fanatismus seiner Herrscher, es war der Geist des Volks, der sich an den Scheiterhaufen der Ketzer ebenso ergötzte wie an den Stiergefechten. Es war endlich die absolute Macht der französischen Könige, welche der Folie kirchlicher Formen bedurfte. So wurde die Religion als Schein festgehalten; aber der Schein, als unmittelbare Erregung der Phantasie, wirkt nicht minder lebhaft, als das Wesen. Die Rache gegen die Ketzer nahm eine phantastische Form an; sie erschien als heilige Glaubenshandlung, als ein süßes Sühnopfer, dem ungemüthlich phantastischen Gott geschlachtet. Der Bund der Phantasie mit dem Blutdurst ist ein natürlicher; es war die lüsterne Phantasie einer Katharina von Medici, die ihr den Gedanken der Bluthochzeit vertraut machte.

Die Ketzer waren, als Abtrünnige von der Kirche, auch gefährlich für die von ihr geheiligte Autorität der Könige. Die Inquisition war zum Theil ein politisches Werkzeug, die Einheit der Regierung zu erhalten. Der Gedanke nagte auch an den Wurzeln des Staats. Nur die Größe eines festen, geschlossenen Willens, der sich selbst frei von jeder Religion wußte, konnte die Gegner ohne Haß bekämpfen. Richelieu erfüllte die Idee Heinrich's IV. von der Duldung aller Religionsformen, aber auf streng verständigem Wege. Er unterstützte die Empörung der Protestanten in Deutschland, weil sie die Macht seines gefährlichsten Gegners untergrub. Für Frankreich war ihm der Protestantismus nur ein Schein, hinter den sich die feudale Autonomie versteckte; wenn er dieser die Möglichkeit der Entwickelung entzog, so glaubte er, ihr heiliger Schein werde von selbst verschwinden. Aber er hat keinen neuen Cult an die Stelle des alten gesetzt, weil er selbst keinen hatte; darum knirschten die gebundenen Mächte unwillig unter seinem Zügel. Richelieu's Werk hat dann Ludwig XIV. ergänzt, indem er die Ehre in den Dienst der Majestät zog, dies unbestimmte Gefühl, welches das Mittelalter an die Stelle des sittlichen Bewußtseins gesetzt hatte. Da das Christenthum das gesammte Wesen des Menschen unbedingt gefangen nahm, so rettete sich dies Bewußtsein in die romantische Knechtschaft einer umgekehrten Sittlichkeit, welche den Egoismus durch objectiv symbolische Formen heiligte, und das Princip der Selbstständigkeit der Person an conventionelle, also überlieferte Bestimmungen und Gesetze band. Die Ehre ist als entgegengesetzte Abstraction eine wesentliche Ergänzung des Christenthums. Ihr Gegenstand ist das Ideal der Persönlichkeit, die ihre Integrität gegen innere und äußere Verletzungen wahrt. Dies Gefühl, das ursprünglich in dem Edelmann einen eigenwilligen Trotz gegen das Allgemeine des Staats hervorrief, wußte Ludwig XIV. in eine andere Richtung zu lenken. Das Werk dieses nicht gemeinen Menschen ist es, die Freiheitsliebe der Franzosen geistig geknechtet zu haben. Die abstracte Persönlichkeit blieb nicht mehr ein subjectives Ideal, das jeder Einzelne in sich durchzubilden habe, sie vergegenständlichte sich in der Majestät des Monarchen. Der Cult wurde ein äußerlicher und phantastischer; die innere Vermittelung des Ehrgefühls verflüchtigte sich in dem Dienst des Herrn. Der Hof war das Reich Gottes, das gekommen war; der Adel lebte nur in den Strahlen dieses Lichtes. Wenn es dem Herrn

beliebte, noch eine weitere Religion für passend zu erachten, so war das seinen Dienern auch recht.

Diese Äußerlichkeit der Ehre, die sich erst an die königliche Gnade, dann an den militärischen Ruhm, endlich an die unbestimmte, nationale Eitelkeit anheftete, hat Frankreich zu einem großen, mächtigen, aber geistig unfreien Volke gemacht. Der König war nicht mehr bloß Herr über die Thaten seiner Unterthanen, er lenkte auch ihr Gefühl und ihre Vorstellung. Die kleinlichste Convenienz bezog sich nicht weniger auf ihn, als der Ehrgeiz des ganzen Lebens. Nach dem Vorbild seines höchsten Wesens warf der Adel die natürlichen Haare ab, und bekleidete sich mit der Perücke; die niedern Sphären folgten diesem Beispiel. Das Natürliche des Menschen galt als werthlos, wenn es sich nicht nach dem Vorbild der Majestät bildete. Der Cultus eines Hofs, der auf den Wink der Wittwe eines Possenreißers ein heiliges Gesicht annahm, der im Gefolge eines liederlichen Regenten der verworfensten Ausschweifungen sich rühmte, und der endlich seine Ehre darin fand, den Nacken unter den Fuß einer schönen Krauthändlerin zu beugen — das war die wahre Consequenz des Katholicismus, der bei der Äußerlichkeit des Glaubens die Gesinnung unbestimmt ließ, und so für das Positive des Willens äußere Bestimmungen suchen mußte.

Das Gepränge und der Dienst des Hofes hatte etwas Theatralisches; die vorzüglichste Pflicht der Könige und ihrer Umgebung bestand in der Repräsentation. In diesem Sinne blühte unter dem Absolutismus das Theater auf.

Der Grundgedanke der katholischen Tragödie ist die Bestimmung des sittlichen Willens durch feste, symbolische Formen. Die Entwickelung der tragischen Idee ist ein Rechtshandel.

In der katholischen Weltanschauung war Himmel und Erde in unendlicher Trennung: dem Himmel fehlte die Realität, der Erde die Idee. Wie der lateinische Text der Kirchenmusik konnte der Himmel nur die Phantasie beschäftigen, nicht das Gemüth; die absolute Welt des Glaubens, der Liebe und Ehre war ohne Bewegung und ohne Einfluß auf das Herz.

Phantasie ohne Glauben und ohne gemüthliche Beziehung wird immer nur ein leeres Spiel des Scheines hervorbringen. Man hat in neuerer Zeit geeifert gegen das Bestreben der Kunst, Illusionen zu erregen, und den ästhetischen Eindruck vom unmittelbaren gesun-

dert. Allein eine Zeit, die der hingebenden Illusion unfähig ist, kennt auch keine echte Poesie. In einem Theater, in welchem zwischen den Coulissen der junge Hofadel saß, und mit beißenden Bemerkungen sich betheiligte, war an keine Illusion des Gemüths zu denken. Der Dichter hatte das einzige Bestreben, Alles zu vermeiden, was gegen die Convenienz verstieß, und so dem Fluch des Lächerlichen verfiel. In Frankreich tödtet Nichts so wie das Lächerliche; lächerlich ist aber Alles, was einer augenblicklich herrschenden Vorstellung widerspricht. Die Mode war ein viel strengerer Götze als der ferne Gott des Himmels: dieser entging nicht dem Spott Voltaire's; aber die Allmacht der Convenienz stand ihm zu hoch, er war ihr Sklave. In der Philosophie erhebt sich der Geist über die Unmittelbarkeit des Zeitlichen, in der Poesie versenkt er sich in sie, er glaubt an sie und dient ihr. Die Philosophie, welche noch dem ästhetischen Cult des Zeitgemäßen ergeben ist, kann sich nicht frei nennen; der Aberglaube an hergebrachte Vorstellungen und Phrasen ist schlimmer als der an die Ideen der Religion, da er viel unbestimmter und kleinlicher ist. Je leerer eine Idee, desto fixer. Der hat den Teufel nicht überwunden, der noch das Lächerliche scheut; der ist der überirdischen Welt nicht entkommen, der noch an das Gesetz der Welt glaubt, d. h. der exclusiven Welt, der Welt par excellence.

Der Glaube warf sich bei den Franzosen, in seiner Form ebenso unbedingt wie der religiöse, auf die concreten Gesetze der Wirklichkeit. Diese Fähigkeit, einer gegebenen Weise der Vorstellung sich unbedingt unterzuordnen, hat sie zu einer wirklichen Nation gemacht; denn zu einer zweckmäßigen Gestaltung der praktischen Welt gehört Selbstbeschränkung der Subjectivität. Aber weil sie damit bestimmten Interessen verfielen, ist die Tiefe des Innern ihnen fremd geblieben, und mit dieser unendlichen Freiheit, die bei der höchsten Empfänglichkeit für das Unendliche der Geisterwelt dennoch bei sich selbst bleibt, haben sie Nichts zu schaffen gehabt. Bei dieser Stimmung des Geistes wird das ästhetische Interesse ebenso wie das religiöse äußerlich geregelt, und gilt dann als fest und unwandelbar. Die Unbefangenheit und Freiheit des Gemüths verträgt sich nicht mit der Trennung des Interesse.

Der Inhalt dieser ästhetischen Convenienz ist Nichts als der Glaube des Mittelalters, aber in moderne Formen gekleidet, seiner Innigkeit beraubt, und in bewegungslose Dogmen fixirt.

Die Ehre hat ſich zur Convenienz verfeſtigt, als Abhängigkeit von äußerlichen Geſetzen, von denen Niemand weiß woher? Eine inhaltloſe Sittlichkeit, welche die Luft der Ariſtokratie athmet, und die wildeſte Selbſtſucht überdeckt. Der Edelmann fertigt ſein ideales Weſen ebenſo äußerlich ab, wie das göttliche. Sind die nothwendigen Ceremonien beſeitigt, ſo iſt der Reſt, der geiſtige Inhalt, gleichgültig. Dieſe äußerliche Herrſchaft der Convenienz erſtreckt ſich ſogar auf die Unſittlichkeit und das Laſter. Lüge, Meineid, Mord haben ihre objectiven Ehrengeſetze ſo gut als das ſittliche Leben. Es giebt keine Verworfenheit, die an dem Hof des Regenten nicht ausgeübt, kein menſchliches und göttliches Recht, das nicht mit Füßen getreten wäre; dennoch iſt auch dieſe Nichtswürdigkeit conventionellen Formen unterworfen: das Reich des Scheins hat ſich vom Weſen abgelöſt, und folgt nun eigenen Geſetzen.

Gegen die Objectivität des Ehrengeſetzes kämpft die Leidenſchaft; auch ſie iſt durch conventionelle Formen ſalonfähig gemacht, auch in ihr die Welt vom Pöbel geſondert. Das Band der Ehe wird durch äußerliche Rückſichten zuſammengefügt, und die Leidenſchaft ſich ſelbſt und ihrer ſchrankenloſen Einbildung überlaſſen, die über Treue und Wahrheit hinaus iſt. Es iſt das Gebot der Welt, die Pflicht eines gebildeten Edelmanns, mit der Liebe zu tändeln, wie es die Pflicht des gebildeten Weibes iſt, reizen zu können ohne Wärme, und wenigſtens anſcheinend mit dem Herzen zu ſpielen. Deſto knechtiſcher beugt ſich dieſe Galanterie vor der Macht des Lächerlichen. Ihre Formen waren typiſche Abſtractionen aus der Natur der ſalonfähigen Liebe, deren beſtimmtes Gepräge jede Eigenthümlichkeit ausſchloß.

Durch dieſe Convenienz wird die Freiheit der Phantaſie gelähmt; gemüthlos und gemeſſen ſelbſt in ihren leidenſchaftlichen Ausbrüchen, würde die franzöſiſche Poeſie die ärmſte ſein, wenn nicht die verſtändig ironiſche Betrachtung der Dinge in ihr die angemeſſenſte Form fände.

Die franzöſiſche Komödie entwickelte ſich aus den italieniſchen Masken, deren phantaſtiſche Tollheit Arioſt's nicht unwürdig geweſen wären. Durch Gozzi ſind ſie ſpäter der gebildeten Welt zugänglich gemacht worden. Es iſt die objectivirte Caprice, die abſolute Freiheit von allem Wirklichen und Vernünftigen.

Die urſprüngliche Bedeutung der Komödie iſt, alles Subſtantielle in Schein aufzulöſen, Idee und Erſcheinung, Geſetz und Einzelheit

gleichmäßig hinwegzuſpotten, und in dieſem Spiel die göttliche Ruhe der abſtracten Subjectivität zu bewahren. In Ariſtophanes bleibt bei aller Ironie immer noch etwas Subſtantielles, eben weil der Gegenſtand ſeines Spottes etwas Bedeutendes und Großartiges hat. Anders iſt es in der verkehrten Welt der italieniſchen Masken. Arlechin, Polichinell, Pierrot, der Doctor und was ſonſt ſich in ſeltſamen Sprüngen vor der halbberauſchten Phantaſie umhertreibt, hat keine Spur von einem Gedanken in ſich, aber bei aller Fratzenhaftigkeit finden wir noch etwas von ariſtophaniſchem Geiſt, wenn Orpheus in die Unterwelt herabſteigt, um ſeine Eurydice herauf zu holen, und nun die ganze Hölle zuſammenſtrömt, den wunderlichen Muſikanten zu ſehn, und Pluto erklärt, er würde ihm mit Vergnügen nicht nur eine Frau mitgeben, ſondern Alle, denn es ſei kein Auskommen mit ihnen.

Der am Subſtantiellen feſthaltende weltliche Sinn der Franzoſen hat ſich dem reinen Spiel nicht hingeben mögen, und ihr gefeierter Dichter, Moliere, hat dieſe tolle Welt zerſchlagen.

Nach meinem Urtheil gehören die Ballette, die ganz in der Art der italieniſchen Masken ſich bewegen, zu dem Beſten, das Moliere geſchrieben hat. So die Einweihung des bourgeois gentilhomme zum Mimamouchi in der lingua franca; die Aufnahme des eingebildeten Kranken in das gelehrte Corpus der Doctoren in makaroniſchen Verſen; das Ballet, in welchem Herr von Pourceaugnac als Wahnſinniger curirt werden ſoll; die Disputation Sganarelles mit den beiden Philoſophen und den beiden Zigeunermädchen. Hier iſt allerdings eine verkehrte Welt, von allem Sinn und Verſtand durchaus entledigt, aber es geht heiter darin zu und in dieſer phantaſtiſchen Tollheit iſt etwas Liebenswürdiges. Andre Luſtſpiele, die ſich mehr in das wirkliche Leben verlieren, — G. Dandin, l'école des femmes, le mariage forcé u. a. — ſind offenbar auch ſehr komiſch, aber der Henker ergötze ſich an dieſer Komik, die auf der wirklichen Unſittlichkeit beſtehender Lebensverhältniſſe beruht. Daß die Ehre, der Götze der Franzoſen, nothwendig an einen beſtimmten Stand geknüpft iſt, macht die andern Stände ehrlos. Allerdings eine jämmerliche Figur, dieſer George Dandin, aber doch nur ein Bild der erbärmlichen Zuſtände des Bürgerſtandes in einem Lande, wo die Ehre herrſcht. Es iſt eine Art von krampfhaftem, wahnſinnigem Lachen, denn Moliere ſchildert ſeinen eignen Stand. Durch eine ſonderbare Ironie des

Schickſals war eine zu große Anſtrengung in der Aufführung des Malade imaginaire die Urſache von des Dichters Tod.

Von einer andern Reihe von Stücken, die nach der Art des Terenz gearbeitet ſind, iſt Nichts zu ſagen, als daß ſie ihr Vorbild nicht erreichen. Es iſt eine gemachte Luſtigkeit, die durch eine Überhäufung verkehrter Einfälle, durch ein Zuſammendrängen aller Anſtrengungen einer falſchen Leidenſchaft dieſe Erregung der Nerven hervorruft, auf die eine gänzliche Abſpannung folgt. Der Geizige iſt in dieſer Art am vollſtändigſten und beſten ausgearbeitet, und macht eben darum den unangenehmſten Eindruck.

Am wichtigſten ſind für uns die Luſtſpiele, die als Satiren auf beſtimmte zeitliche Zuſtände anzuſehen ſind. Hier iſt von einer tiefern Ironie, einem Eingehn auf den verſpotteten Charakter, keine Rede; ebenſowenig von einer heitern Auflöſung. Tartüffe iſt ein nichtswürdiger Schurke, ohne eine Spur von humoriſtiſchem Anflug, und dabei von einer Plumpheit, daß eine ſo übermenſchliche Einfalt dazu gehört, wie die Orgons, um von ihm hintergangen zu werden. Für wen ſoll man ſich eigentlich intereſſiren? Die übrigen Perſonen ſind zu unbedeutend, ſie haben keinen andern Charakter, als den der allgemeinen conventionellen Glätte eines Franzoſen des ſiebzehnten Jahrhunderts. Den Widerwillen, den wir gegen den Heuchler empfinden, geht ganz aus dem äſthetiſchen Gebiet heraus. Wodurch wird das gute Ende herbeigeführt? Durch den abſoluten Willen der Majeſtät, die über dem Recht ſteht. Man erinnere ſich, wie in der proteſtantiſchen Dichtung, der Kaufmann von Venedig, der Conflict des Rechts und des ſittlichen Gefühls ſo ernſt aufgefaßt wurde. Der Herrendienſt macht ſich's leichter. — Wir leben unter einem Fürſten, der dem Betruge abhold iſt, ſagt der Gerichtsdiener; einem Fürſten, deſſen Augen in die Tiefe der Seelen dringen. Mit einer feinen Unterſcheidung begabt, mißt ſeine große Seele alles nach einem gerechten Maaß; ſein gerader Verſtand duldet kein Überſchreiten. Den Redlichen verleiht er unſterblichen Ruhm, aber dieſer Eifer für die Tugend verblendet ihn nicht, und ſeine Achtung der wahren vergrößert nur noch ſeinen Abſcheu vor der falſchen. — Sein Blick dringt mit der Allwiſſenheit Gottes in die tiefſten Geheimniſſe des Herzens ein, und demgemäß handelt ſeine Allmacht. Kraft ſeiner abſoluten Gewalt bricht er dieſe gerichtlich geordneten Verhältniſſe, die Orgon unter der Vorausſetzung geſchloſſen hat, daß Tartüffes Frömmigkeit ehrlich

gemeint sei. — Heil dem Lande, über das ein solcher Monarch das Scepter führt! wo das Gesetz, das bestimmte Recht seine Macht verliert vor der subjectiven Allwissenheit! das Land der modernen Cäsare und ihrer Maitressen! Diese Allwissenheit, die in dem Strickbeutel einer liederlichen Dirne eingeschlossen ist.

Diese Kriecherei vor dem Herrn charakterisirt überhaupt das französische und spanische Theater; hier ist ein Festes, ein Objectives, an dem jeder Zweifel zerschellt! was will selbst das Auge Gottes gegen diese Herrlichkeit seines handgreiflichen Stellvertreters sagen!

Die Religiösen seiner Zeit haben gegen die Aufführung dieses Stücks geeifert; aus welchen Gründen? hat denn Tartüffe auch nur eine Spur von Religiosität? — Moliere macht sich die Antwort leicht: wer gegen meinen Tartüffe eifert, findet darin sein Bild. — So einfach ist es nicht, es ist vielmehr augenscheinlich, daß der Sinn, der den Tartüffe hervorgebracht, an keine wirkliche Religiosität glaubt. Es ist ein durchaus weltliches Gepräge allen Charakteren aufgedrückt, die des Dichters Billigung haben.

Wir werden in der Darstellung der jesuitischen Streitigkeiten sehen, wie sehr der weltliche Sinn in seinem Rechte war, sich gegen die herrschende Religiosität aufzulehnen. Die jesuitischen Grundsätze waren ein frivoles, leichtfertig sündhaftes Spiel mit dem Heiligsten, aber man konnte unter ihnen leben; aber was für eine Hölle wäre es gewesen, in der Pascal und seine Gleichgesinnten das Ruder geführt. Allein dieses Recht giebt dem Tartüffe keine ästhetische Würdigkeit — auch keine sittliche; denn mit welchem Gefühl kann man diese Creaturen ansehn, die gleich den Schulknaben, um den Ränken ihrer Gegner zu entgehn, die Ruthe des absoluten Herrschers küssen.

Ein andrer auffallender Zug ist der fanatische Haß gegen alle Wissenschaften — die Ärzte kommen am schlimmsten weg —, der sich ebenso schlecht hinter die Satire auf die falsche Wissenschaftlichkeit versteckt, wie vorhin der Haß gegen die Frömmigkeit hinter das Bild der falschen. Alles, was sich mit der Wissenschaft beschäftigt, erscheint dumm, geschmacklos, neidisch. Es sind immer nur Paraphrasen desselben Thema's.

Am unerhärtesten ist es wohl, den Misanthropen zum Gegenstand eines Lustspiels zu machen. Ein rechtschaffener Mensch in einem Haufen von Spitzbuben, von seiner Geliebten auf eine nichtswürdige Art verrathen, wird des Lebens überdrüssig. Welcher vernünftige

Menſch kann darüber lachen? — Wer es nicht ſo macht, wie die Andern, ſagt Moliere, iſt lächerlich; und das iſt die wahre Moral der Kirche.

Geordnet ſah es aus in dieſem neuen Reich der Mitte, ſo lange der Gott lebte, in dem Ehre, Liebe, und was das Herz begehrte, ſein Ziel fand. Äußerlich ging alles ſo ſittig zu, wie in dem Fräuleinſtift von St. Cyr: eine allgemeine, conventionell feierliche Heiligkeit ohne Gedanken, die ſich vor jeder Anomalie und jeder Intenſivität ſcheute. Man dachte ſich das Lever des Herrn der Heerſchaaren ebenſo abgemeſſen, ſteif und förmlich, als das des großen Königs. Mit theatraliſcher Würde ſchildern die berühmten Prediger jener Zeit den Glanz, der ſich über den Hof des Herrn ausbreite.

Derſelbe Dichter, der in der Alzire ein anſtändiges Chriſtenthum verherrlicht, läßt in der Pucelle ſeinem Naturel freien Lauf: einem Gedicht, das mit ſeinem Schmutz und ſeiner Gottloſigkeit das Lieblingsbuch aller Höfe und Salons von Europa wurde. In ihm war zuſammengehäuft, was die geniale Frechheit einer ariſtokratiſchen Ironie gegen Alles, was den Menſchen ehrwürdig und heilig iſt, vorbringen kann. Die Ariſtokratie genoß ſich in dieſem Hohn gegen Sittlichkeit, Religion und Menſchenwürde, ſie ſah darin ein Vorrecht ihres Standes, und ahnte nicht, daß dieſe Aufwühlung des Beſtehenden ihr ſelber den Boden unter den Füßen entzog. Die moderne Ariſtokratie, die im Gegentheil den reflectirten Aberglauben als Prärogative ihrer Zirkel behauptet, und die Religion zu ihren Luxusartikeln zählt, handelt darin viel überlegter. Die Form iſt verändert, das Weſen iſt geblieben. Das Weſen des Vornehmen beſteht in der kalten Apathie gegen die Ideen, welche des Menſchen Herz beſeelen. Die oberflächliche äſthetiſche Vollendung der excluſiven Geſellſchaft geht Hand in Hand mit der Frivolität, die das Erhabenſte und Schönſte im gleichgültigen Genuß entwürdigt. Auf der Höhe des Lebens ergreifen die Ideen nicht mehr das Herz; die Unerſättlichkeit des Genuſſes allein ziemt dem harmoniſchen Daſein, das durch jede Anſtrengung aus ſeiner Ruhe würde geriſſen werden.

Das iſt die Poeſie des Lebens, wie ſie die Ariſtokratie begreift, dieſe ruchloſe Genialität ohne Glauben, die mit Allem ihr Spiel treibt. Nichts iſt ihr ſo lächerlich als der Eifer des Glaubens, die Hingebung der Tugend. So werden wir es begreifen, wenn Rouſſeau, der Gläubige, ſich mit glühendem Haß gegen dieſe Maske des

Ästhetischen wendete. Die Kunst war der Schein, der diese Männer des unmittelbaren Genusses verklärte, welche Alles gut fanden, weil ihr eigner Egoismus gesättigt war; die mit großer Resignation das Elend Anderer ertrugen, und mit der Parrhesie einer leeren Selbstsucht des Schwärmers spotteten, der für Ideen lebte. Die ritterliche Eleganz des aufgeklärten Spötters hatte mit dem demokratischen Ernst der Freiheit Nichts zu thun, wie sehr sie auch damit tändelte. Desto größer war der Anklang, den sie in den höchsten Regionen der Gesellschaft fand. Könige und Kaiser schwärmten nicht weniger für die frivolen Angriffe auf den düstern Ernst des Christenthums, als für den eleganten Schimmer, mit welchem Voltaire die stereotypen Formen des Mittelalters verklärte. Was konnte der großen Welt auch klarer sein, als daß Ninon del'Enclos auf derselben Höhe des Geistes stand als Aristoteles, daß sich in der Eleganz, der Coquetterie, dem sinnlichen Raffinement ebensoviel Ideen aussprechen, als bei der Entdeckung eines Weltsystems.

Die classische Poesie des Katholicismus lebt nur in der Pracht des Scheines, sie hat der Welt keinen neuen Gedanken zugänglich gemacht, und selber in sich keine Entwickelung gekannt. Die Aristokratie einer conventionellen Bildung schloß sich dem Volk gegenüber ab, das Reich der abstracten Persönlichkeiten feierte sein eitles Maskenspiel. Der Schein war das Wesen des Lebens; der Edelmann hütete sich vor jeder ernsten Beschäftigung, denn der Ernst fiel dem Pöbel zu. Wie man das göttliche Gesetz mit vornehmem Achselzucken beseitigte, so auch die Anstrengung der Arbeit. Krieg, Diplomatie, Politik war ebenso ein Spiel des Adels, als Liebe, Jagd und Festlichkeit.

Von Frankreich aus verbreitete sich diese Literatur der höhern Classen über ganz Europa, und verwischte alles Charakteristische. Chesterfield's Briefe geben uns den classischen Ausdruck dieser aristokratischen Bildung, die Lehre der eleganten Selbstsucht. Äußere Gewandtheit und die Sicherheit der Formen unterscheiden den Vornehmen von der Masse. Die Welt spaltet sich, wie Himmel und Erde, in zwei entgegengesetzte Reiche, in deren einem Alles Lust ist, Ehre, Genuß und Spiel, während dem andern alles Elend, alle Arbeit und alle Entbehrung zufällt. Damit ein Richelieu, ein Lauzun die wüstesten Einfälle befriedigen können, wird die Masse der Menschen zur härtesten Knechtschaft verdammt. Die französische

Sprache selbst, welche die Sprache aller Gebildeten Europa's wurde, verfestigte sich zu dieser gemachten Eleganz, die keinen andern Ausdruck des Herzens und der Phantasie ertrug, als den der Sitte.

Calderon.

Diese absolute Trennung des Geistes von der Realität erhielt ihre classische Form durch den größten Dichter des Katholicismus. Calderon hat allen Widerspruch, alle Gedankenlosigkeit, wie auch den ganzen blüthevollen Reichthum der katholischen Phantasie zu ihrer edelsten Form erhoben.

Die Bedeutung der Tragödie ist, zu zeigen, wie des Menschen Leidenschaft, diese Energie, in welche sich alles Positive der Seele zusammendrängt, zugleich die Schuld des Endlichen ist und sein Schicksal. Was der Mensch eigentlich ist, ist zugleich sein Widerspruch gegen seine Idee; das Endliche hat nur diese Bedeutung, sich selber aufzuheben. An der sittlichen Idee bricht sich die Einzelheit; sie geht unter durch sich selber, und soll untergehn, das ist ihre Bedeutung und ihr Wesen. Wenn aber die Kraft, die gebrochen werden soll, nur auf einer Illusion beruht, so ist auch die Macht, dnrch welche sie untergeht, nur ein Schein; so ist es mit ihrem Untergang kein Ernst.

Die Welt hat an sich keine Realität, das Leben ist ein Traum, das ist der Grundgedanke der spanischen Tragödie. Der Traum ist das Ungebundne und Formlose. Die irdischen Bestrebungen sind zu ohnmächtig, einen vernünftigen Zweck zu verwirklichen, denn die Menschen sind nur Ausgeburten einer fremden, göttlichen Phantasie. Allein der Traum enthält nicht die Producte eines denkenden, sondern eines vom Denken erlösten, phantastischen Wesens. Wenn wir als ephemere Blumen, die ein fremder Gott muthwillig auf die kalte Eisfläche des Lebens haucht, das Recht des Daseins und die Würde der sittlichen Freiheit nicht in Anspruch nehmen können, so ist anch unser Schöpfer ein Traumwesen, das mit seinen Gedanken spielt, oder mit dem seine Gedanken spielen.

Der Traum ist hier nicht die Negation des Ernstes, denn Negation ist Beziehung, und hier fehlt jede Idee eines Zusammenhangs; der Traum gilt als das normale Sein. Darin unterscheiden sich die phantastischen Bilder des Spaniers von dem englischen Sommernachtstraum. Auch in diesem ist die Leidenschaft mit phantastischer Ironie behandelt. Wie vernünftig die Menschen sich geberden, sie

können uns darüber nicht täuschen, daß sie nur geträumt werden von neckischen Geistern, den Träumen eines überreizten Gehirns. Die Possenreißer wie die vornehme Welt, die auf sie herabsieht, die Liebenden, die von einem ewigen Gefühl ergriffen und bestimmt zu sein glauben, wie die Sitte, die ihnen eine ewige Festigkeit entgegenzusetzen meint, sie alle sind gleich bodenlos, ein gleiches Traumwesen und ein gleicher Schein, und haben daher für die absolute Ironie denselben Werth. Allein das Ganze ist nur ein Spaß, ein wirklicher Traum; ein Trompetenstoß, der den Morgen ankündigt, und wir entfliehen dieser verkehrten Welt. Aber Calderon ist selber von dem Zauber umstrickt, mit dem er spielt. Wie Schatten gleiten diese seelenlosen Wesen, in denen kein eigenes Leben und keine Geschichte wohnt, an uns vorüber; sie bewegen sich in dem mystischen Lichte einer transcendenten Idee unter den seltsamsten Formen der sinnlichen Natur. Aber selbst dieser Schimmer hat etwas Lebloses und Unbewegliches. Und doch werden wir in diese verzauberte Welt verstrickt; jenes wunderbare Licht umwebt uns mit Vorstellungen, in denen die glühendste Sinnlichkeit mit der geistigsten Abstraction sich gesetzlos vermischt. Leidenschaften flammen plötzlich, ohne Vermittelung, ein überirdischer Blitz, in den Mechanismus des Lebens hinein, und wunderbare Töne klingen aus dem Jenseits herüber. Nichts wird so plastisch geschildert, als das schlechterdings Unmögliche, der Zauber, in welchem das Bewußtsein endet. Der wunderbare Park der schönen Circe, in welchem eine Menge irrender Ritter in der Gestalt von Thieren und Pflanzen sich bewegen, ist von einem innigern Leben erfüllt, als der Salon der Convenienz. „Dumpf das Gemüth, des Geistes Kraft erloschen, blind die Vernunft, betäubt die Sinne, das Herz ohnmächtig, das Besinnen gefesselt," so fühlt sich der Mensch als Baum; so könnte er sich in seiner eignen Person fühlen, die nur ein Träger fremder Kräfte ist.

Wo die absolute Willkühr haust, hat der Gedanke seine Macht verloren. Der Geist der Caprice ist die Muse des Dichters; seine Figuren werden von einem außermenschlichen Motiv bestimmt und bewegt. Der Glaube an das absolute Wunder der Versöhnung verschlingt jede Reflexion. Alle Greuelthaten und Laster wie alle Tugenden sind ein wesenloser Schein, denn das Wunder abstrahirt von jeder Bestimmtheit, und so ändert die bestimmte That nichts an der ideellen Entwickelung des Schicksals. Als bloße Erscheinung hat das

Leben kein immanentes Maaß. Es geht in seiner durchsichtigen Klarheit auf allgemeine Kategorien zurück, die fest sind und nicht weiter aufgelöst werden. Die dialektische Kraft des Zweifels, und das Gesetz der Bewegung ist aus der Poesie verwiesen. Die Personen sind Automaten, in denen das abstracte Gesetz der Ehre, der Leidenschaft, des Glaubens sich abspinnt. Da das Verhältniß dieser Kräfte vorher im Canon des Adels geordnet ist, so giebt das Schicksal bei aller scheinbaren Verwickelung weiter nichts als einen einförmigen Mechanismus. Die Phantasie mag sich zu den unerhörtesten Combinationen überspannen, die Bewegung der Ideen ist überall die nämliche; Witz und Gelehrsamkeit mögen sich in den scharfsinnigsten Berechnungen überbieten, sie erzeugen doch nie einen wirklichen Gedanken.

Die Einheit, welche der innern Entwickelung fehlt, wird ersetzt durch den Ton, der sich durch das Ganze hinzieht, das Thema, dessen Variationen die einzelnen Begebenheiten sind. Die Musik, die Kunst, welche den Sinn gefangen hält, leitet uns über alle Widersprüche dieser wundervollen Mährchenwelt hinweg. Mit dem Herzen, das von Liebe und von Haß nur träumt, spielt der Zauber einer mystisch übersittlichen Welt, und gruppirt seine Empfindungen und Schicksale zu sinnreichen Allegorien. Der Witz ist die Seele des Tragischen. Die antike Mythologie mischt sich mit dem Fabelwesen des Mittelalters, und der Geist der Romantik überhaucht das Fremdartigste mit einem gemeinsamen Schimmer. In wunderbar weichen, berauschend wollüstigen Weisen wird dieser Spruch paraphrasirt: Seele des Menschen, wie gleichst du den Wellen! Schicksal des Menschen, wie gleichst du dem Wind! — Von dem Winde weiß man nicht, von wannen er kommt; so ist es hier mit dem Willen des Menschen; er ist ihm selber unverständlich. Von dort ruft die Stimme der Ehre, hier die Liebe; wären sie beide gleich stark, so würde Ulysses bewegungslos dastehn, wie Buridan's Esel zwischen zwei gleichen Heubündeln. Sein Wille ist in den Netzen der Zauberei, mag diese sinnlich oder geistig gefaßt werden; und höhnend wiegt ihn das Lied der Sirenen ein: Seines Namens nicht gedenkend lebt der Tapferste der Griechen im Palast der schönen Circe, wenn der lebt, der liebend lebt.

Das Losreißen von dem geistigen Gehalt und der geistigen Bewegung rächt sich durch die unbedingte Knechtschaft der Form. Der Geist hat sich entäußert, und seine Thaten spinnen sich mechanisch ab.

In diesem Mechanismus ist aber noch ein böses Motiv, die Reflexion. Der Geist wird nicht unmittelbar bestimmt, sondern nach einem allgemeinen Schema; er wird nicht im Gemüth ergriffen, sondern in der Phantasie. Die Convenienz der Ehre, die um jeden Preis erhalten werden muß, gebraucht gemeine Mittel, und beschönigt die unheiligsten Gedanken und Thaten durch das äußerliche Gebot des Anstandes.

Die phantastische Bestimmtheit der Seele durch transcendente geistige Mächte verhärtet sich in dem trockensten Calcul des egoistischen Verstandes, und tödtet jedes unmittelbare Gefühl. Auch die Leidenschaft wird zu einem Schemen, weil sie nicht mit der Totalität des Gemüths zusammenhängt. Der Schein regiert die Welt, und überdeckt eine wüste Unsittlichkeit; unter der Asche glüht die Leidenschaft, und bricht als Haß hervor. Die Ehre und was sonst den Menschen erhebt, ist eine geprägte Münze, an der er Nichts ändern kann; die Leidenschaft kann sich mit ihr nicht vermitteln, und nimmt stets die Form der Selbstsucht und des Hasses an; je drückender die Sklaverei, desto raffinirter der Haß. Darum erscheint besonders das Weib, der Knechtschaft einer geistlosen Sitte unterworfen, in seiner heimlichen Willkühr schrankenlos, bis diese endlich durchbricht, und in dem sinnlosen Wüthen eines lange zurückgedrängten Hasses sich ergießt. Je mehr sich das Weib der Sitte anschmiegt, je bestimmter sie die Natur derselben durchschaut, desto unsittlicher braust in ihrem Innern die Leidenschaft. „Was hilft es, daß man gut ist, und es nicht scheint? Besser ist es umgekehrt"*). — Das ist nicht eine individuelle Meinung, es ist der Grundgedanke der ganzen romantischen Sittlichkeit.

Die Oberflächlichkeit der Welt dringt nie ganz in die untern Schichten des Volks. Fürst, Edelleute und Bediente, das sind ziemlich die einzigen Menschen, welche das Lustspiel kennt. Edelmann und Gracioso unterscheiden sich wie Himmel und Erde: dort Alles edel, tapfer, ritterlich, galant; hier Alles feig, albern, spitzbübisch. Die Menschen sind ausgeprägte Münzen, wie die Begriffe, denen sie abgöttisch huldigen. Kennt ihr Einen Gracioso, so kennt ihr sie alle; ihre Späße sind dieselben, ihre Bewegungen geregelt wie die der Marionetten, selbst das Lächeln scheint auf ihrem Munde zu gefrieren.

*) Guardate de la agua mansa.

Ebenſo ſind die Edelleute gedankenloſe Organe der fixen Idee, die nur Sprünge, aber keinen Fortſchritt kennt. Die katholiſche Abſtraction weiß von keiner Dialektik, alſo auch von keinen Thaten, ſondern nur von Begebenheiten. Die Ehre ſiegt ſtets über die Leidenſchaft, die Lehnstreue über die Neigung, die abſtracte Pflicht der Convenienz über die ſittliche Beſtimmtheit. Dieſer Sieg iſt eben darum nur ein Schein, das innere Weſen wird durch ihn nicht berührt und nicht geheilt, weil ihm kein wirklicher Bruch vorangeht. Die Abſtraction iſt das allein Wirkliche, das eigentliche Leben eine Lüge.

Einige Beiſpiele werden dieſen Conflict zwiſchen Neigung und äußerlicher Schicklichkeit veranſchaulichen. — Ein Fräulein miſcht ſich aus Neugier verkleidet in das Gedränge, wird von einem läſtigen Edelmann verfolgt, und ruft einen unbekannten Ritter zu Hülfe: — „da ſtand eine Herrliche in Schleiern, Aurora in Wolken, von ihrem ſchimmernden Gewand halb umdunkelt, halb entdunkelt, hob ſie eine weiße Hand, Sommervogel von Kryſtall, und winkt mir durch die Lichter ihrer Blicke; ich, im Glauben, daß ſie die Gottheit weißer Blumen ſei und das Geſpräch der Vögel in den Zweigen vernehme, konnte nicht denken, daß mich der Gebärden Zauber erreichen ſolle, ſondern meinte, ſie ertheile den Blumen und Vöglein Befehle" ꝛc. Zweikampf, Tod des Einen, Flucht, Dankbarkeit der Dame und in Folge deſſen heimliche Zuſammenkünfte, Furcht vor Entdeckung, abenteuerliche Irrfahrten, Verwickelungen, Heirath *). Die Dame iſt zuweilen ſo verſchleiert, daß nur eine Fußſpitze in einem ſeidenen Schuh ſichtbar wird, der Cavalier muß ſich in dieſe Fußſpitze verlieben. — Oder ein Herr iſt mit einer Dame bekannt, darf ſie aber nur ſelten ſprechen, denn ihr Bruder bewacht ſie ſcharf; ſie treffen ſich incognito verſchleiert auf Promenaden und philoſophiren über die Natur der Liebe; das Weitere wie vorher **). — Die Damen ſind alle Meiſter in der Intrigue, wie Kobolde irren ſie ihren Ritter und ihre Brüder von einem Hauſe in das andere, ſie fürchten die Sitte nur äußerlich ***). — Ein Cavalier flieht wegen eines Duells, in welchem er von Eiferſucht getrieben ſeinen vermeinten Nebenbuhler getödtet. In ſeinem Zufluchtsort wird er von einer verſchleierten Dame beſucht;

*) Mujer está qua estaba.

**) Los empennos de un acaso.

***) La dama duende.

ſein Herz ſchwankt zwiſchen der alten und neuen Liebe, aber der Anſtand entſcheidet alles; die Zweite führt ihm nach manchen mislungenen Intriguen ſelber die Erſte zu, und reicht ihre Hand einem Andern, der ihr gleichgültig iſt: „Nun kann es nicht ſchlimmer werden; iſt die Liebe verloren, bleibt mir doch die Ehre; und Vernunft beſiege Alles.“ Die Andre verſteht zwar von dem Allen nichts, aber: „wozu noch das Wie ergründen, wenn die Ehre wiederkehrt“*). — Liſarda belauſcht ihren treuloſen Geliebten, welcher damit umgeht, ſich einer andern Dame als Freier vorzuſtellen; ſie entreißt ihm mit Gewalt ein Kleinod, durch welches er ſich Jener empfehlen konnte. „O verwünſcht,“ ruft er aus, „ſei die Rückſicht edler Sitte, welche Schlingen an des Edlen Hände legt, und Frauentrotz zu rächen hindert! Denn bei Gott, bedächt' ich nicht, daß ich gegen mich verſtieße mehr als gegen dich, ich weiß nicht, was ich thät'!“ — Man athmet auf, es iſt doch eine Spur natürlichen Gefühls in dieſem Wuſt verhärteter Convenienz. — Als er ſeine Abſicht dennoch ausführt, folgt ſie ihm verkleidet als Cavalier; er iſt entrüſtet, denkt aber zu ritterlich, um ſie zu verrathen. Sie giebt ihm auf einem Maskenball in der Hitze der Eiferſucht eine Ohrfeige; Alles dringt auf ſie ein, um ſie zu tödten, aber — weiße Hände können nicht beleidigen — er ſchützt ſie mit Gefahr ſeines Lebens erſt gegen die Menge, dann gegen ihren aufgebrachten Vater, und da er letzteres nicht anders kann, als Gemahl. Die zweite Geliebte findet auch einen Gatten; er hat ſich ihr in Weibertracht genähert, und ſoll dafür den Tod erleiden, aber eine Heirath macht Alles wieder gut**). — Eine Herzogin liebt einen Unterthan, ohne daß dieſer es weiß; ſie muß nicht allein mit ihrer Liebe kämpfen, ſondern auch mit der Eiferſucht, denn der Geliebte gehört einer Andern an. — „Wie tyranniſch entziehſt du, Wahnſinn meiner Leidenſchaft, der Freiheit meines Willens ihr Recht! weh mir, nicht Eiferſucht kann ich verſchweigen, genug, wenn ich nur die Liebe verhehle. Wie elend, wer hienieden ſein Leben an einem unmöglichen Ziel verſchwenden muß! Allein ich bin entſchloſſen, durch einen feſten Willen die Schranken des Geſchicks zu beſiegen. Ich bin nicht die erſte, die den Grillen des Vorurtheils trotzt.“ — Aber das Geſetz iſt unnahbar; ſie bezwingt ſich und entſagt.

*) Peor està que estaba.

**) Los manos blancas no ofenden.

Man entreißt dem Schickſal den Sieg, wenn man ſich ſeinem Willen unterwirft; wenn ich mich vergeſſen habe, ſo will ich nun gedenken, wer ich bin. — Die Leidenſchaft wird beſiegt, denn ſie iſt nur in der Phantaſie und den Sinnen, ſie iſt nicht in den Geiſt aufgenommen, und hat ihr Recht nicht gefunden. — „Armes Herz, du biſt in deinem Recht! aber was hilft es dir, wenn du es nicht gebrauchen darfſt. Nur in Schweigen darf ich klagen, und kaum faßt der Umfang deſſen, was ich nicht ausſpreche, meine ganze Pein“*). —

Das iſt der Inhalt aller Luſtſpiele; rückſichtslos, aber verſteckt überläßt ſich die in ſtrenger Zurückhaltung eingeengte Jungfrau ihrer Leidenſchaft oder auch ihrer Grille, bis ihre Unvorſichtigkeit entdeckt wird; Bruder oder Vater ſind augenblicklich entſchloſſen, ſie zu tödten, aber eine Heirath gleicht Alles aus. Dabei hat das Herz keine Stimme, ſondern nur der Anſtand. Selbſt die Verwicklungen des Zufalls ſind Feſſeln dem Ehrenmann. Der Verſtand beſiegt bei dem Edlen zuletzt immer das Herz, und was ſchicklich iſt, muß auch als ſittlich und nothwendig gelten. Wie es ſpäter mit dem Glück der äußerlich zuſammengefügten Ehe ſteht, iſt dem Spanier einerlei.

Ein anderer Conflict der Pflicht iſt der zwiſchen Lehnstreue und Liebe. Der Herr gebietet mir, irgend einer andern Dame den Hof zu machen, um ſeine eigne Leidenſchaft zu überdecken, und ſofort verlaſſe ich meine Geliebte und gehorche ſeinem Befehl, denn gegen ſeinen Willen bin ich rechtlos**). Der Herr will meine Braut entehren; kann ich es durch Intrigue nicht vereiteln, ſo gebe ich mich allenfalls ſelbſt zum Werkzeug her, denn Lehnstreue über Alles. Erſt wenn dieſes Gebot der Treue abgemacht iſt, kommen die andern Pflichten an die Reihe. Die Pflichten haben keine innere Beziehung, ſondern ſtehen ſich äußerlich und feſt gegenüber. — Don Felix kehrt von einer Geſandſchaft nach ſeiner Vaterſtadt zurück. Er iſt unſchlüſſig, wen er zuerſt aufſuchen ſoll: das Herz zieht ihn zum Freunde, die Seele zu ſeiner Geliebten, das dem Herrn geweihte Leben wird von höh'rer Tugend angeregt, zum Fürſten zu eilen, um ſeine Hand zu küſſen. Dieſe drei Gefühle halten ſich die Wage; Eiferſucht kommt dazu — ſein Verhältniß zu Aurora iſt ſowohl dem Fürſten als ſeinem Freunde Arias unbekannt — und leitet ihn zu ſeiner Dame.

*) El segreto a voces.

**) La vanda y la flor.

Kaum ist er da, so hört man klopfen; er versteckt sich, und angemeldet von Don Arias, der Aurora liebt, aber von ihr verschmäht wird, erscheint der Fürst selbst, der von Leidenschaft zu ihr ergriffen ist, und beginnt seine Zärtlichkeiten, durch welche Felix in seinem Versteck so gequält wird, daß er verhüllt herausstürzt und entflieht. Er erhält den andern Morgen vom Fürsten den Auftrag, Aurora's Wohnung zu bewachen und zu berichten, wer aus- und eingehe; der Fürst will wissen, wer sein begünstigter Nebenbuhler ist. Der arme Felix hält folgendes Selbstgespräch: Ein Fürst, dem ich Pflicht und Treue schulde, macht mich zum Vermittler seiner Liebe, zu meinem eignen Schaden, und die Pflicht gebietet mir, ihm zu dienen. Aber wenn ich ihm diene, so werde ich treulos an meinem Freund. Ferner, wie steht es mit meiner Pflicht gegen die Dame? gab mir Aurora je Zweifel an ihrer Treue? ist es ihre Schuld, daß der Fürst sie liebt, oder Arias? Nein! Das wäre doch eine sonderbare Art von einem Bräutigam, seiner Braut anzukünden: Ich überlasse dich einem Freunde, oder dem Fürsten. — In diesem Dilemma vollzieht er zunächst treu den Auftrag des Fürsten; er schleicht Tag und Nacht um das Haus herum, ohne einzutreten, und berichtet, daß Nichts vorgefallen sei. Sie liebt ihn noch immer leidenschaftlich, und bestellt ihn zu einem Privatgespräch. — „Wo findet sich im Gesetzbuch der Ehre ein Satz, der Eine solle dem Andern seine Dame abtreten? Meint ihr aber dennoch, die Liebe der Ehre aufopfern zu müssen, so will ich die Liebe ganz bei Seite lassen. Liebe soll euch nicht bestimmen, ihr sollt nur Cavalier sein; als solchem lege ich euch meine Ehre an's Herz, und das Ehrengesetz gebietet dem Cavalier, ein hülfloses Weib zu schützen." — „Das ist in der That etwas anderes; unter solchen Umständen will ich euch in Sicherheit bringen." — Als er dies aber ausführen will, beauftragt ihn der Fürst, sie *für ihn* zu entführen. Nun ist ein formelles Gebot da; Felix gehorcht. — „Hat wohl ähnliche Verwirrung je ein Mensch erfahren? ich selber der Vermittler meiner Schande! Leben, Liebe und *Ehre* im Kampf! Weh mir, dann muß **Ehre** siegen! Die Lehnstreue widerspricht der Liebestreue, die erste allein ist Pflicht, so erfülle ich denn, als Vorbild für die Nachwelt, meine Pflicht, und opfre nachher, um die Liebe zu befriedigen, mein Leben." — Er entführt sie wirklich, aber Arias entreißt ihm seine Beute, ohne ihn zu erkennen. Wohin soll er sie nun aber in Sicherheit bringen? am natürlichsten zu seinem Freund.

Hier erfährt er, daß Felix es sei, der sie im Auftrag des Fürsten geraubt. — „Nun gut, du hast deine Lehnspflicht erfüllt, aber nun habe ich sie dir durch die Gewalt der Waffen abgenommen, sie ist mein, und ich übergebe sie dir jetzt, um sie für deinen Freund zu bewahren.“ — „Das geht nicht, du hast sie unrechtmäßig geraubt.“ Über diesen Punkt disputiren sie mit vieler Gelehrsamkeit, während das arme Lamm dasteht, und nicht weiß, was es dazu denken soll. Die Lehnspflicht siegt; Felix übergiebt dem Fürsten den Schlüssel zu Aurora's Kammer, und bittet nur um die Gnade, abreisen zu dürfen. Der Fürst, über so viel Treue gerührt — er ist inzwischen von Felix Liebe unterrichtet — wird großmüthig, und tritt ihm Aurora ab. Nun kommt die zweite Pflicht; vom Fürsten losgesprochen, bietet er die Geliebte seinem Freunde an. Gleiche Großmuthsscene. Nun ist noch der Zorn Aurora's zu überwinden; Felix beweist ihr, daß er nach den Gesetzen der Ehre gehandelt, und Alles endigt erwünscht.*) —

Don Alvaro, ein portugiesischer Flüchtling, wird von dem Grafen Lara aus Noth und Elend gerettet, und am castilischen Hof zu Ansehn gebracht. Lara ist des Königs Vormund, und hat ihn auf dem bedrohten Thron mit großer Selbstverleugnung erhalten; aber eben deshalb ist der König eifersüchtig. Es kommt dazu, daß er eine Leidenschaft zu Lara's Schwester Hypolita fühlt, und durch das Ansehn ihres Bruders an der Befriedigung derselben gehindert wird; so gewinnen Lara's Neider Einfluß auf ihn, und Lara wird entlassen. Dieser ergreift auf Alvaro's Anrathen, der ihm ewige Freundschaft schwört, die Flucht. In Folge dessen werden seine Güter confiscirt, so daß Lara gezwungen ist, zu betteln. Alvaro macht dem König Vorstellungen, aber dieser verbietet ihm allen Umgang mit dem Verbannten: Hätte ich ihn als Verräther angesehn, so hätte er sterben müssen. So sagte ich ihm nur, daß ich ohne ihn bestehen könne. Wenn er deshalb seinen Abschied nahm, so durfte ich ihn nicht halten. Seine Güter zog ich ein, damit der Verwiesene nicht Macht hätte, mir zu schaden. Er möge seinen Dünkel aufklären, und einsehn, daß sich keiner vermessen darf, seinem König gleichzustehn. Melde nun der Hypolita, sie solle durch eine Gunst das Leben ihres Bruders erkaufen, sonst wird ihre Grausamkeit an seinem Haupte gerächt. — Alvaro sträubt sich zwar etwas, wegen des Anstandes —

*) Amigo, amante y leal.

er steht noch dazu selber in einem Liebesverhältniß mit Hypolita —, aber auf die Frage des Königs, wen er im Collisionsfall vorziehen würde, den König oder den Freund, erklärt er, den König. So soll er seinen Auftrag gleich jetzt ausrichten, der König wird ihn belauschen. Ehe aber Hypolita erscheint, tritt der verbannte Lara auf und bittet seinen Freund um eine Unterstützung. Alvaro bleibt stumm, denn der König belauscht ihn. Darauf entledigt er sich seines Auftrags gegen Hypolita und wird mit der verdienten Verachtung zurückgewiesen. Der König kommt dazu, Hypolitas Treue hat ihn gerührt, er giebt ihre Hand dem Alvaro*). — König Sancho liebt Estrella, die Schwester des Don Bustos, wird aber sowohl durch ihre Tugend als die Wachsamkeit des Bruders zurückgewiesen. Bustos zieht das Schwert gegen ihn, als er verkleidet in ihr Zimmer eindringen will. Darum giebt der König dem Ritter Don Sancho den Auftrag, Jenen zu tödten. Sancho ist der Bräutigam Estrella's und Bustos Freund; er soll sie noch denselben Tag heirathen; aber Lehnspflicht über Alles! — Nach einiger Überlegung fordert er ihn und tödtet ihn im Duell. Er wird gefangen genommen und vor Gericht gestellt; er verschmäht es aber, sich zu vertheidigen, und erklärt nur, daß seine That zwar grausam war, aber kein Verbrechen. Estrella bittet, ihr den Mörder zur Bestrafung zu übergeben. Der König, um sich nicht zu compromittiren, willigt ein: er wisse aus Erfahrung, wie grausam sie sein könne!!! Doch ist es ihm gleich darauf leid, er will Estrella dadurch versöhnen, daß er ihre Hand einem Granden giebt, und so den Don Sancho retten. Diesem hat indeß Estrella aus freien Stücken erklärt, er sei frei; er verschmäht aber seine Freiheit, und will hingerichtet werden. Endlich muß der König erklären, auf seinen Befehl sei die That geschehn. Das befriedigt die Richter vollkommen: was der König befohlen, müsse unzweifelhaft Recht sein. Estrella aber weist die Hand des Mörders ihres Bruders zurück; sie geht in ein Kloster, Sancho in den Krieg**).

Don Felix schlägt einen Bedienten des Don Juan, der einen Auftrag des Don Diego ausrichtet; dadurch sind beide Herren beleidigt, beide fordern ihn und Jeder verlangt den Vorzug. Eigentlich galt die Beleidigung dem Don Diego, aber auf die Entscheidung

*) Saber del mal y del bien.

**) La Estrella de Sevilla.

eines erfahrnen Ehrenrichters wird dem Andern zuerſt Genugthuung gegeben, weil er zuerſt gefordert, und dadurch den Streit zu einer Ehrenſache geſtempelt hat *). — Enrico hat Einen gefordert, auf dieſelbe Zeit wird er von einem Andern beſtellt. „Was iſt dringender? dem mich ſtellen, den ich fordre, oder dem, der mich gefordert? Grund für ſich hat beides wohl, denn es gibt in Ehrenſachen manche ſchwierige Probleme, die, ſo oder ſo verfochten, das Duell gelehrt entſcheidet; und verſchiedne Rechte kommen dem zu, welcher mich entbietet, und dem, welchen ich entboten. Den, den ich gefordert, treffen, heißt genug thun meinem Zorn; den, der mich, dem Zorn des Andern. Aber dies iſt fehlgeſchloſſen, denn ſein Zorn wird mein eigner, da er mich fordert. Meine Rechte gegen Einen, weil ich das Duell begonnen, gelten gegen mich dem Andern, der mit mir es angehoben **).“ U. ſ. w. Dabei iſt zu bemerken, daß all dieſe Forderungen auf Mißverſtändniſſen beruhen, die zu heben aber die Ehre verbietet. Der Edelmann empfindet und handelt nach der Schnur.

Auch der Edelmann gilt nur, inſofern er ſeinem Stande gemäß gebildet und begütert iſt. Der ungebildete Edelmann, der nur auf ſeinen Stammbaum pocht ***), und der arme werden gebührend verſpottet. Auch in dieſen barocken Figuren triumphirt das Geſetz der Convenienz über die phyſiſche Unmittelbarkeit. „Knechte mögen Hunger haben; ein Edelmann läßt ſich zu ſo gemeinen Empfindungen nicht herab.“

Unter all dieſen Puppen der Convenienz tritt wie eine Erſcheinung aus einer fremden Welt Ein Charakter hervor, deſſen körnige Gediegenheit uns nicht ganz daran verzweifeln läßt, daß im ſpaniſchen Volk noch einige Kraft lebe: der Bauer Crespo †). Bei einer Revue ſpaniſcher Friedenshelden marſchirt ein Regiment durch das Dorf; der Hauptmann läßt ſich herab, der ſchönen Tochter Crespo's ſeine Liebe zu ſchenken. Er dringt unter einem nichtigen Vorwand in ihr Zimmer ein; ihr Bruder, Juan, eilte ihm nach, der Vater gleichfalls, um Unheil zu verhüten. Der Hauptmann erklärt, nur aus Rückſicht für den Alten erlaſſe er dem Burſchen die Züchtigung. — Halt, Herr Hauptmann! ich kann meinen Sohn behandeln, wie ich will, aber kein anderer. — Und ich würde mir auch von keinem An-

*) Los empennos de un acaso.

**) La vanda y la flor.

***) Guardate de la agua mansa.

†) El Alcalde de Zalamea.

dern etwas gefallen laſſen. — Was wollteſt du denn thun? — Das Leben für die Ehre opfern! — Wo hätte denn ein Bauer Ehre? — Da wo ihr ſie habt; denn wo wäre ein Capitän, wenn kein Bauer wäre! — Es kommt zum Handgemenge; der Oberſt des Regiments kommt dazu; er ſieht den Zuſammenhang und nimmt, um das Haus zu ſichern, ſelber Quartier darin. Crespo dankt ihm, daß er ihm den Anlaß genommen, ſeinen Kopf zu verlieren. — Wie das? — Wer mir den kleinſten Schimpf zugedacht, hätte den Tod erlitten! — Helf mir Gott, wißt ihr, daß er Officier iſt? — Ja half mir Gott, und wär' er General, und kränkte mir die Ehre, ſo würde ich ihm den Tod geben. — Wer auch nur ein Haar an dem Rock des geringſten meiner Soldaten zu kränken wagte, er ſollte hängen, bei allen Himmeln! — Wer auch nur ein Atom meiner Ehre verletzte, er ſollte hängen, ebenfalls bei allen Himmeln! — Wißt ihr, daß ihr ſchon durch euern Stand beſtimmt ſeid, ſolche Beſchwerden zu tragen? — Mit meinem Gute, nicht mit meinem Ruf. Gut und Blut muß ich dem König geben, doch die Ehre iſt das Eigenthum der Seele, und die Seele gehört nur Gott. — Meiner Seele, ich glaube gar, daß ihr zuletzt Recht behaltet! — Meiner Seele, ja, weil ich von Anfang an Recht gehabt. — Die beiden Ehrenmänner fangen an, ſich zu verſtehn. Den folgenden Morgen nimmt der Oberſt in Crespo's Garten ein Frühſtück ein. Er heißt ihn ſich ſetzen: da ihr mir Erlaubniß gebt, will ich denn gehorchen, obgleich ihr mir zu viel Ehre erweiſt. — Wißt ihr, was ich eben dachte? Eure Hitze muß euch geſtern völlig außer euch geſetzt haben. — Das geſchieht niemals. — Wie kam es denn, daß ihr euch geſtern ſetztet, ohne daß ich's euch hieß? — Weil ihr's mich nicht hießt; und heute, wo ihr es mir erlaubt, thäte ich's lieber nicht, denn ich bin gern höflich, wo man's gegen mich iſt. — So ſcheiden ſie endlich in Freundſchaft von einander. Nach des Oberſten Abreiſe kehrt der Hauptmann heimlich zurück; Iſabelle wird geraubt; Crespo, der einen verzweifelten Widerſtand leiſtet, im Walde an einen Baum gebunden. Iſabelle wird geſchändet; ihr Bruder kommt dazu, greift den Hauptmann an, und verwundet ihn; darauf will er auch ſeine Schweſter tödten; dieſe entflieht, findet ihren Vater gebunden, löſt ihn und bittet um ihren Tod. Ein Edelmann hätte die Bitte ſofort gewährt; der Bauer darf menſchlich handeln; er ſpricht ihr freundlich zu, und denkt zunächſt daran, ſeinen Sohn zu retten. Da trifft ihn die doppelte Nachricht, er ſei zum Richter des

Dorfs erwählt, und der Hauptmann sei verwundet in dasselbe zurückgebracht. Er wirft sich ihm zu Füßen, und beschwört ihm, Isabella zu heirathen; er möge sein ganzes Gut nehmen, es sei kein ander Mittel, die Ehre wieder herzustellen. — Der Hauptmann fährt auf: Danke es den Reizen deiner schönen Tochter, daß ich dir für eine solche Unverschämtheit nicht sofort den grauen Kopf einschlage! was brauchst du Mitleid! hast du ja das Leben! — Darauf läßt der Alte seine Gerichtsdiener eintreten; der Hauptmann trotzt darauf, daß er nur vor ein Kriegsgericht gestellt werden dürfe; er verlangt mit Respect behandelt zu werden. — Das ist billig, erwiedert Crespo; ihr Leute, führt ihn sofort mit Respect ins Gefängniß, legt ihm mit Respect ein Paar Eisen an die Füße und Ketten daran, schließt ihn abgesondert ein, daß er bekenne, und wenn der Richterspruch gefällt ist, so soll er mit Respect gehängt werden. — Mitlerweile wird der Oberst benachrichtigt, er eilt voller Wuth zurück, und kommt zunächst zu seinem alten Gastfreund, ohne zu ahnen, daß dieser es sei, der ihm den Streich gespielt. — Das ist die frechste Ungebühr, die je ein Mensch gewagt! bei dem Heil meiner Seele, ich will den Schurken zu Tode prügeln! — Ich fürchte, der Richter wird sich nicht prügeln lassen! — Ich werde ihn nicht fragen. — Ich glaube nicht, daß euch Jemand so Schlimmes rathen möchte! Wißt ihr den Grund von der Verhaftung? — Nein, aber welcher es auch sein möge, ich werde der Partei Recht verschaffen; denn auch mir sitzt kein Kopf zu fest auf dem Halse, wenn es nöthig ist. — Habt ihr einen Begriff davon, was ein erwählter Richter ist? — Was anders als ein Bauer! — Und dieser Bauer, wenn es sein Wille ist, euern Hauptmann zu hängen, wird es gewiß zu Stande bringen. — Das will ich sehn! führt mich zu seiner Wohnung! — Ich bin es selbst. — Bei Gott, fast hätt' ich es gedacht! Wollt ihr in den Rechtsbezirk eines Andern eingreifen? — Hat er nicht in meinen eingegriffen? — Ich werde euch Genugthuung schaffen, ich verbürge mich. — Ich bitte nie um fremde Hülfe, wenn ich mir selber Recht verschaffen kann. — Ich gehe, den Gefangenen zu befreien. — Das ist euch unverwehrt, doch hat die Wache strenge Ordre, auf Jeden zu schießen, der es wagen sollte, in das Gefängniß einzudringen. — Der Oberst ruft seine Soldaten zusammen, und läßt Kanonen gegen das Dorf richten; die Parteien sind im Begriff, handgemein zu werden, da kommt der König dazu. Crespo überreicht ihm die Acten des Processes. — Das Verfahren ist in Ordnung,

aber euch gebricht die Macht, euer Urtheil zu vollstrecken, darum liefert den Gefangenen aus. — Das kann ich nicht mehr. Da man hier nur den einzigen Gerichtshof hat, so vollstreckt er jedesmal selbst sein Urtheil; und so ist denn auch dieses schon vollstreckt. —

Die Thür des Gefängnisses wird geöffnet, und der Hauptmann hängt an einem Balken. — Wie hast du dich deß erkühnt? — Eure sämmtlichen Gerichte sind nur ein einziger Leib; warum soll dem Verurtheilten nicht die eine Hand so gut den Tod geben, als die andere? — Wenn dem also wäre, warum ließest du ihn als Edelmann nicht enthaupten? — Mit bitterm Hohn erwiedert der Alte: Unsre Ritter leben hier zu Lande so fromm, daß der Henker im Enthaupten keine Uebung hat. Uebrigens ist das des Todten Sache, wenn er sich nicht über die Art seiner Hinrichtung beklagt, so geht es keinen Andern etwas an. — Geschehn ist geschehn, sagt endlich der König; die Todesschuld ist klar; wenn auch im Nebenpunkte gefehlt ist, das Entscheidende ist richtig. Und er ernennt den wackern Bauer zum beständigen Richter seines Dorfs. — Auch der Oberst fühlt im Stillen für seinen alten Freund: wäre es nicht besser gewesen, ihr hättet mir vertraut, daß ich ihn erst gezwungen hätte, eurer Tochter die Ehre wiederzugeben? — Sie hat schon gewählt; sie geht in ein Kloster, und findet dort einen Gatten, der auf den Stand nicht achtet. — Dieser Charakter ist aus dem Leben gegriffen; er lebt noch in den heutigen Junten. Auch Crespo gehört dem katholischen Bewußtsein an; mitten in der Leidenschaft setzt er seine weltlichen Beziehungen nicht aus den Augen; auch in seiner Rache verfährt er besonnen, und weiß den Schein zu retten. Er sieht klar, was er will, und in welchem Verhältniß dieser Wille zum Recht steht; aber er ist nicht in der protestantischen Gemüthsverwirrung, deshalb in seinem Willen unsicher zu werden.

Wir sind nun auf dem Boden des eigentlichen Rechts angelangt. Was ist Sünde und wie wird sie gebüßt? — Die concrete Darstellung der einzelnen Fälle wird uns die katholische Ansicht am deutlichsten versinnlichen.

Der alte Don Lope heirathet ein junges Mädchen, Blanca; bei aller Liebe ist diese Ehe doch nicht glücklich, denn sie bleibt kinderlos. Blanca hat ihre Schwester um sich; mit dieser knüpft Don Mendo ein Liebesverhältniß an, und verführt sie unter tausend Schwüren, ihr die Hand zu geben; darauf verläßt er sie und heirathet eine An-

dere. Um die Ehre ihrer Schweſter zu retten, ſtellt ſich Blanca ſchwanger, und giebt, als jene in der Geburt eines Kindes ſtirbt, dieſes für das ihrige aus. Allein die Vatergefühle wollen ſich bei Don Lope nicht einſtellen — denn dieſe ſind im Katholicismus magiſch-natürlich; von einer ſittlichen Pietät iſt nicht die Rede. Ebenſowenig Neigung fühlt der Sohn zu ſeinem vermeintlichen Vater. Es wird aus ihm ein Wüſtling, der ſich eine Reihe von Liederlichkeiten zu Schulden kommen läßt, und namentlich ſeinem Vater viel Geld koſtet, ſo daß dieſer ganz verarmt. Er liebt ein Mädchen, ſichert ihr durch tauſend Schwüre ſeine Hand zu, und erlangt endlich Zutritt: „Aber kaum fand meine Liebe ſich im Beſitz ihrer Schönheit, als ſie ihre Binde abnahm, und fand, ſie ſei zu gefällig. Ehre, wilder Baſilisk! ſelber giebſt du dir den Tod!“ Er verläßt ſie, wird deshalb von ihrem Bruder angegriffen, tödtet ihn und flieht in die Pyrenäen, wo er Hauptmann einer Räuberbande wird. — Indeß hatte ſich Don Mendo im Dienſt des Königs in Frankreich rühmlichſt ausgezeichnet. Von dem König zurückberufen und zu ſeinem Oberrichter ernannt, reiſt er über die Pyrenäen, und wird hier mit ſeiner Tochter Violante von den Räubern angefallen. Aber der Jüngling fühlt zum erſten Mal in ſeinem Leben Erbarmen, ſo wie gegen ſeine Schweſter ein ſeltſames Gefühl, Liebe ohne Wunſch, Neigung ohne Sehnen; er giebt ſie frei, erzählt ſeine Geſchichte, und Mendo verſpricht, ſich für ihn zu verwenden. Der alte D. Lope bittet den König um Gnade für ſeinen Sohn: nicht aus Vaterliebe, ſondern um der Pflicht willen, die die allgemeine Meinung ihm auflegt. Die Begnadigung wird ausgeſprochen, allein das gute Vernehmen währt nicht lange. Ein Freund des jungen Lope liebt Violante, und bittet ihn, für ihn um ſie zu werben; dieſer vollzieht ſeinen Auftrag, wirbt aber zugleich auch für ſich; es kommt darüber zum Duell, der Vater will die Gegner trennen, läßt ſich durch ſeine Hitze zu beleidigenden Ausdrücken verleiten, und erhält von dem Sohn einen Schlag. Der Alte, außer ſich, klagt bei dem König, ſein Sohn habe das vierte Gebot verletzt, welches unmittelbar auf diejenigen folge, die den Dienſt Gottes betreffen. Der König, entſetzt über ein ſolches Verbrechen, gebietet ſeinem Oberrichter, nicht eher vor ihn zu kommen, als bis er den Frevler gefangen. Don Mendo thut es mit ſchwerem Herzen; Lope vertheidigt ſich heldenmüthig, aber als er Mendo's Stimme hört, verliert er den Muth: „Eher an der Stimme kenn' ich dich als am Geſicht, denn

ich bin von Rauch, Blut und Zorn geblendet. Jene Stimme erscholl mir wie lauter Donner, ich blieb betäubt und regungslos. Was gebietest du? du allein vermochtest mehr des Grauens mir zu schaffen mit dem bloßen Ton deiner Stimme, als alle Reisigen mit ihren Waffen. Umsonst daß ich mich wehre, denn gegen dich allein habe ich keinen Muth. Zittern muß ich vor dir, Thränen wollen mich ertränken, Erd' und Himmel, wenn ich wagte, mit dem Schwert dich zu bedrohen, fühl' ich schwanken, seh ich dunkeln." — Solches Grauen ist das Gefolge der Gerechtigkeit, die Gott furchtbar macht dem Verbrecher. — „Das ist's nicht, denn wenn du mir nicht Scheu einflößtest, so könnte ich gleich dem wunden, tollen Hunde Alles zerfleischen." — Er kann über seine That keine Reue empfinden, denn nach der Kirche liegt die Sünde nicht im Geist, sondern in der Natur; und die Natur ist nicht verletzt. Der König vermuthet daher bei diesem fürchterlichsten Verbrechen, das die Sonne je gesehn, ganz richtig, hier walte irgend ein Geheimniß ob, denn eine solche That sei im Zusammenhang der Natur nicht möglich. Blanca entdeckt ihm Alles, und so ist die Natur gerechtfertigt. Aber die Meinung fordert Genugthuung; der König geht in das Gefängniß, und erwürgt den Verbrecher; Don Mendo und Blanca, die auch nicht frei von Schuld sind, werden dadurch bestraft, daß sie seinen Tod sehen müssen*).

Gomez Aria ist ein Wüstling, Spieler und treuloser Liebhaber aus Grundsatz. Er ist, was den Frauen besonders zusagt, ein entschlossner Duellant, gewandt und keck in der Intrigue, rasend in der Leidenschaft und doch zugleich egoistisch berechnend, grausam gegen das hingebende Wesen, das ihn mit voller Seele liebt, sobald er ihrer überdrüssig ist, und überzeugt von seiner Unwiderstehlichkeit. Seine Ruchlosigkeit geht soweit, daß er ein Weib, das ihm Alles gegeben hat, und ihn anbetet trotz seiner wiederholten Treulosigkeit, bei einem maurischen Rebellen als Sklavin verkauft. Er wird endlich gefangen, und genöthigt, der verlassnen und entehrten Geliebten seine Hand zu reichen; sie will ihm nun verzeihen: dir vergeb' ich Alles, und nimm mit meiner Hand die Seele hin! auch ihr Vater, und das ist das Charakteristische des Spaniers, ist ganz zufrieden, denn mit der Heirath ist die äußere Befleckung der Ehre abgewaschen, und das Lebensglück seiner Tochter in den Händen eines verruchten Bösewichts

*) Las tres justicias en una.

kümmert ihn wenig; aber die Königin hemmt ihr Gnadenrecht: bei jeglichen Verbrechen iſt der König am meiſten gekränkt, und ich darf ihm nicht vergeben, damit ich für die Folge nicht die Pforte der Schuld öffne. Gomez wird hingerichtet *).

Die Liebe, deren Irrwege die Sitte auf eine gewaltſame Weiſe ſchließt, ſo daß der Zufall über das ganze Leben entſcheidet, iſt zugleich geiſtlos und unnatürlich, und kann auch zu keinem ſittlichen Verhältniß führen. Die Ehe iſt eine Convenienz, und die Verletzung derſelben wird auch lediglich nach der Convenienz beſtimmt. Don Gutiere ermordet mit raffinirter Kälte, mit einem wahrhaft teufliſchen Hohn ſein Weib, weil durch ein Verhältniß derſelben mit einem Prinzen die eheliche Treue verletzt erſcheint. Weder ſein Gewiſſen noch ſein Gemüth regt ſich, als ſich der Verdacht als grundlos ergiebt, da es nur der verletzte Schein iſt, der ihn zum Morde beſtimmt hat. Er wird nicht, wie Othello, von einer furchtbaren Leidenſchaft gebrochen, ſondern er rechnet äußerlich ab mit ſeinen Rechten. Ohne irgend eine Reue, ja ohne Schmerz zu empfinden, heirathet er ſofort eine Andere, und erklärt in einem ähnlichen Falle ebenſo handeln zu wollen **). — Ein Gemahl glaubt von ſeiner Gattin betrogen zu ſein; er ermordet heimlich ſeinen vermeinten Nebenbuhler, und zündet ſein eignes Haus an, um in dieſer Verwirrung ſein Weib tödten zu können, der König, dem die That mitgetheilt wird, lobt ſie als einen Ausbruch echt caſtiliſchen Ehrgefühls ***). — Dieſe Art des Ehrgefühls iſt nicht etwa eine Erfindung der Dramatiker. In einer alten Romanze, von Schlegel zu einem Trauerſpiel benutzt, Alarkos, iſt folgender Inhalt. Alarkos hat der Tochter ſeines Königs die Ehe verſprochen, die Verhältniſſe löſen ſich; Alarkos heirathet eine Andere, die er innig liebt. Sie haben mehrere Kinder. Der König erfährt endlich das Verhältniß, ſeine Ehre iſt beleidigt; Alarkos muß ſie ſühnen. Er kann es nicht anders, als indem er ſein Weib, die Mutter ſeiner Kinder, tödtet. Er ſieht es ein und führt es aus, trotz aller Liebe, trotz aller ſittlichen Bande. Sein Weib ſieht die Nothwendigkeit ebenſo gut ein, als er. Daß ſpäter die drei Schuldigen — den König, ſeine Tochter, Alarkos — ein jäher Tod trifft, hat auf das

*) La ninna de Gomez Arias.

**) El medico de su honra.

***) A segreto agravio segreta venganza.

Wesentliche, die subjective Auffassung der Ehre, keinen Einfluß. — Wo die Sittlichkeit nach Formeln bestimmt wird, kann auch die gemeinste Leidenschaft sich ihrer bedienen. —

Mariamne, die Gemahlin des Tetrarchen von Jerusalem, ist traurig, denn ein Astrolog hat ihr geweissagt, sie werde ihren Tod durch das größte Scheusal erleiden, und der Tetrarch werde tödten, was ihm das Liebste sei. Das konnte nur Mariamne sein, denn er liebt sie so, daß er nur, um sie zur Königin von Rom zu machen, den König gegen Octavian unternimmt. „Dürfte wohl ein Mann, den ein Andrer überragt, eine Schönheit besitzen, welcher keine gleicht? du wirst sagen, dies sei Wahnsinn; aber Liebe ist nicht Liebe, wenn sie nicht Wahnsinn ist, und die meine ist so gewaltig, daß mir bangt, wenn ich als Schatten in des Todes Reich gewandelt, wird sie bleiben auf der Welt, als ein schauderhaftes Wunderbild der Liebesqual für die künftigen Geschlechter. Wenn ich auch ewig lebte, so würde es mir doch unmöglich sein, etwas mehr als dich zu lieben, und oft sag' ich mir im Stillen, daß der Erde größtes Scheusal, welches deinem Leben droht, meine Liebe sei; denn sie treibt mich an zu solchen Dingen, daß ich fürchte, sie wird dir einst den Untergang bereiten." — Der Tetrarch wird besiegt, gefangen und zum Tode verurtheilt. Er sendet einem Getreuen in Jerusalem den Befehl, Mariamne zu tödten, wenn er gestorben sei, damit Octavian nicht in ihren Besitz käme. — „Du wirst fragen, was mir das thäte, da das Ziel des Lebens auch das Ziel der Leiden ist? Die Liebe lebt im Geist, und wenn der Geist unsterblich ist, so muß auch die Liebe fortdauern. Empfängt sie nicht Leben von jenem Stern, sei er heiter, sei er traurig? Wie sollte sie denn vergehn, wenn jener Stern noch dauert? Wenn ich mit meinem letzten Hauch ihn heute auslöschen könnte, so thäte ich es, damit man ihn nicht mehr am Himmel schaute, und daß kein Sohn des Staubes seiner Leidenschaft Spiel mehr sei." — Mariamne entdeckt den Brief; sie kämpft zwischen Zorn und Liebe; als Octavian in Jerusalem einzieht, erbittet sie das Leben ihres Gatten, aber nur um ihn ewigen Vorwürfen Preis zu geben, denn sie will ihm nicht mehr sehn. — Komm o Tod, doch komm so leise, daß das Herz es nicht bemerkt, sonst könnte es durch die Luft des Sterbens am Leben erhalten werden. — Das Orakel erfüllt sich dennoch, der Tetrarch, fortwährend von Eifersucht gestachelt, will den Octavian tödten,

stößt fehl, trifft die Geliebte, und stürzt sich ins Meer*). — Die Liebe ist ein Wahnsinn und doch das köstlichste des Lebens; denn das Leben selbst ist ein Traum.

— Einem König wird prophezeit, sein eben geborner Sohn Sigismund, der schon durch seine Geburt die Mutter getödtet, also noch ehe er einen Willen hatte, sich gegen die Natur empört, werde grausame Verbrechen begehen, das Elend seines Landes bewirken, und endlich den Fuß auf den Nacken seines Vaters setzen. Um diesem vorzubeugen, läßt er ihn in der Einsamkeit aufwachsen, unter der Aufsicht seines treuen Dieners Klotald. Seine Leidenschaft ist durch den langen Kerker nicht gebrochen, er nährt einen wilden Haß gegen alles Lebendige. „Was hab' ich verbrochen, daß ich geboren wurde? Der Vogel schwebt frei in den Lüften, das Raubthier streift durch die Wälder, und ich, mit größerer Lebenskraft ausgestattet, soll ohne Freiheit leben? Freilich, das größte Verbrechen ist es, geboren zu werden! Allein die Andern wurden ja auch geboren, warum leide ich allein?" — Der König hat beschlossen, noch einmal das Schicksal zu versuchen. Sigismund soll einen Schlaftrunk nehmen, und so an den Hof gebracht werden, wo er die Wahrheit erfahren soll; ist sein Betragen dann so, wie das Orakel es gedroht, so soll er ebenso heimlich wieder in seinen Kerker zurückgebracht werden, und glauben, das Ganze sei ein Traum gewesen; „und so mag er immer denken, denn in dieser Schattenwelt träumen Alle, die leben." — Ehe Sigismund einschläft, erzählt ihm Klotald von einem gezähmten Adler; giebt es denn, fragt Sigismund, unter den Vögeln solche, die sich unterwerfen? dann finde ich noch Trost in meinem Elend, denn ich bin nur durch Zwang ein Sklave, und würde nie freiwillig einem Andern gehorchen. — Als er aus seinem Schlaf erwacht, und sich von der ersten Ueberraschung, mit welcher der Glanz seiner neuen Lage ihn blendet, erholt hat, berichtet ihm Clotald den Zusammenhang; er ist empört über die Gewaltthätigkeit, mit welcher man mit seinem Leben und Schicksal gespielt hat, und ist nun seinerseits entschlossen, seinen Leidenschaften keinen Zügel anzulegen. Er ist hochmüthig gegen die Großen des Reichs, wirft einen Kammerherrn, der ihm widerspricht, zum Fenster hinaus ins Meer, bedroht seinen Vater, will der schönen Rosaura Gewalt anthun, den Klotald, der sie

*) El mayor monstruo los zelos.

beſchützt, niederſtoßen u. ſ. w. Fortwährend erinnert man ihn daran, er ſolle nicht zu kühn auftreten, vielleicht ſei Alles nur ein Traum. Wie, ruft er aus, was ich empfinde und fühle, ſollte nur ein Schatten ſein! Weiß ich doch, daß ich bin, und was ich bin: dieſes Thrones Erbe, ein Gemiſch von Menſch und Thier. — Endlich aber muß er es wohl glauben: er entſchläft, und findet ſich in dem alten Zuſtand wieder. Klotald belehrt ihn, daß man auch im Traum ſtreben müſſe, recht zu fühlen und zu handeln, denn was man träume, ſei nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben. — „Das Leben iſt ein Schatten, denn es geht vorüber, alle Wünſche und Sorgen, alle Beſtrebungen ſind eitel und hohl, denn ſie haben ein Ende. Was kann das Glück uns anders gewähren, als einen Traum, daß wir leben? Was wir empfinden und was wir denken, iſt ein Traum; Gewißheit giebt es nicht, ja wenn wir zu träumen glauben, ſo träumen wir nur, daß wir träumen.“

Das Gerücht von ſeiner Gefangenſchaft hat ſich im Volke verbreitet, Rebellen brechen in ſein Gefängniß, und entführen ihn, um ihn auf den Thron zu heben. — „So ſoll ich noch einmal der Verſuchung unterliegen und von Hoheit träumen? von Schattenbildern mich verführen laſſen? Ihr wollt mich nur äffen, feile Truggeſtalten mit Geſtalt und Stimme! Ihr habt nicht Geſtalt und Stimme, ihr bietet mir nur erlogne Hoheit; dieſer phantaſtiſche Glanz iſt ein Schein. Mein voriger Traum war eine Ahnung; und wäre er auch Wirklichkeit geweſen, das ganze Leben iſt ja ſo kurz. Nun wohl, meine Seele, ſo träume weiter, aber mit Umſicht; das Erwachen muß doch folgen.“ — Die Empörung breitet ſich aus, aber er zeigt überall Mäßigung. Indem er Roſaura wieder ſieht, ſteigt ihm ein Zweifel auf, ob er auch wirklich träume. „Unmöglich können Träume ſoviel Wahrheit in ſich ſchließen. Es war alſo Wirklichkeit; und doch muß ich es einen Traum nennen. Iſt denn das Wahrheit, was wir empfinden und genießen? Iſt das Weſentliche deſſelben, Glück, Ruhm, Liebe, nicht eine Dichtung der Seele? Lieber will ich jenes Licht ſuchen, welches dort oben unvergänglich ſtrahlt; in Ewigkeit bleibt es wandellos, und nach ihm will ich handeln.“ — Der Sieg entſcheidet ſich für ihn, ſein Vater, in Verzweiflung, liegt zu ſeinen Füßen, und ruft ihn an, nun alle die Flüche wahr zu machen, die das Orakel über ihn ausgeſprochen hat. Aber Sigismund hat jetzt den Sinn des Lebens erkannt: In dem Aether ſtrahlen goldne Lettern, in denen das Schick-

ſal aller Menſchen aufgezeichnet iſt; niemals täuſchen ſie, aber wir legen ſie falſch aus. Du machteſt mich zum Thier; doch meine Menſchheit, die Kraft und Reinheit meines Bluts konnteſt du nicht vernichten. Dir erging es wie einem, der aus dem Schlafe das Unthier weckt, das ihm droht. So war es beſtimmt. Die Menſchen können das Schickſal nicht beſiegen, wohl aber es reizen. Nur durch Mäßigung wird es verſöhnt *).

Dieſes Schattenſpiel iſt eine Allegorie; der myſtiſche Schlüſſel zu demſelben iſt uns in einem Auto sacramentale gleichen Namens gegeben, in welchem ſich der Katholicismus ſeine Religion, der er ſich durch den Begriff nicht nähern mag, ausdichtet. — In dem Vorſpiel kehrt der Geiſt, der in der Fremde gepilgert, zurück, und findet die fünf Sinne beſchäftigt, mit Pfeilen nach einem verborgenen Ziel zu ſchießen. Dazu ertönt der Geſang: Gott ward für den Menſchen Menſch und litt für den Menſchen, und gab ſich dem Menſchen als Speiſe; welches dieſer Wunder trägt den höchſten Preis davon? Unter dem Schall kriegeriſcher Muſik wird ein Berg ſichtbar, aus deſſen Gipfel ein Kreuz, mit Hoſtie und Kelch emporſteigt. „Seht den Wein von Kaleb's Trauben, das reine weiße Brod der Engel! Selig wird ſein, wer es genießt; ſelig, aber nicht würdig! würdig keiner! Auf, ſucht es zu erzielen, und keiner halte es für gottlos, Pfeile nach ihm auszuwerfen, denn Pfeile ſind Waffen der Liebe.“ Das Gehör, als der Sinn des Glaubens, erringt den Preis, und als das höchſte Wunder wird anerkannt, nicht ſowohl, daß Gott Menſch geworden ſei, als daß der Menſch, deſſen Namen ſchon Tod und Leiden mit ſich führe, Gott werde.

Die Dreieinigkeit, beſtehend aus Allmacht, Weisheit und Liebe, eröffnet den Elementen ihre Myſterien. Allmacht: Einer Schöpfung nicht bedürftig, von Ewigkeit zu Ewigkeit beſtehend, rief ich durch ein einziges Wort aus meiner Vorſtellung die Werke hervor. Umgeben von den ſchönſten Engeln, die ich mir zum Dienſt erſchuf, verkündete ich von meinem Thron, wie ich mir zu meiner Gattin und ihrer Königin die menſchliche Natur erwählt habe, deren Sohn meines Reichs theilhaftig werden ſoll. Die Engel beugten ſich vor meinem Wort; doch Einer, der blühendſte unter ihnen, zu ſtolz,

*) La vida es sueno.

einem untergeordneten Wesen dienstbar zu werden, lehnte sich gegen meine Vorsehung auf, und verfiel ewiger Strafe.

Weisheit: Ich, der Vergangenheit und Zukunft nur eine große Gegenwart ist, lese im vergoldeten Buch der elf krystallnen Blätter, daß der Mensch, wenn du ihn aus dem dunkeln Kerker der Erde, wo du ihn bisher ohne Sein, Seele, Leben, Geist gefesselt hieltest, zum Licht heranziehst, Verderben über das ganze Geschlecht verbreiten wird, daß in seines Frevels Nacht der Weltkreis, des Abgrunds Erbe, Schrecken, Furcht und Zittern und alle Sünden sich aus seinen Wurzeln erzeugen sieht.

Liebe: Mag der Verstand ihn belehren, was gut und böse sei. Strafe ihn nicht, ehe er fehlte, denn eine härtere Strafe giebt es nicht, als daß er nicht sei. Laß ihn geboren werden und erkennen, laß ihn dieses Reich durch sich selbst erwerben oder durch sich selbst verlieren.

So beschließt die Allmacht, den verborgenen Sohn aus dem Kerker des Nichtseins zum Sein hervorzurufen, ihn, der vom Geist erfüllt, der Herr der Elemente sein soll. In das Bild des blauen Himmels, in das grüne Paradies soll er verpflanzt werden, und die Gnade zum Weibe empfangen. Solange er verständig ist, sollen die Elemente ihm gehorchen; sein Loos, Gewinn und Verlust, liegt in seiner Hand.

Der Felsen, in dem der Mensch eingeschlossen war, spaltet sich; die Gnade erscheint ihm, eine Fackel in der Hand, und erweckt ihn; betäubt und verwirrt strauchelt er hinter ihn her, noch kennt er das Gefühl der Freiheit nicht. Ist diese Geburt nicht mein Elend? da ich nicht weiß, wer ich bin noch was ich sein werde, kehre ich um, mich wieder in den Felsen zu begraben. Fasse Muth, antwortet ihm die Gnade, du sollst mir umgewandelt zum königlichen Pallast folgen, wo Alles untergeben und treu dir dienen wird.

Und so geschieht es; die Elemente huldigen ihm, und der Mensch schwelgt in der Trunkenheit seines neuen Glücks. Er fragt den Verstand, warum ein Grab seine Wiege gewesen? — Auf daß du wissest, wenn du das Gesetz übertrittst, daß dir in der Wiege der Stoff des Grabes bereitet wurde.

Fern von dieser heitern Scene schleicht ein Schatten: er ruft die Wohnung der Thränen an, die Behausung des Jammers und aller Schrecken, die Stadt ohne Gott. Er betrachtet mit Grauen aus dem eigenen Sündenfall die Seligkeit der menschlichen Natur, und sinnt,

sie zu verderben; er will ein Gift bereiten, das den Menschen sinnberaubend zur Uebertretung des Gebots und dadurch in einen Schlaf führen soll, aus dem er nicht wieder zum Erbe des Himmelreichs erwachen könne. Aber den Elementen kann er nicht beikommen, denn sie sind rein; das Gift wird endlich einem Apfel mitgetheilt. Die Schlange erscheint dem Menschen in der Gestalt einer schönen Schäferin, und versucht ihn; der Verstand warnt ihn vor Schuld. — Was thut das, wenn meine Sinne, im Anschauen verloren, stolz auf ihre Schuld sind! — Die Schlange verspricht ihm mit dem Genuß ihres goldglänzenden Apfels den Besitz aller Erkenntniß und die ewige Herrschaft über die Erde. Vergebens rnft der Verstand ihm zu, ein Glück pflege nur erträumt zu sein; erwacht sehe er vielleicht ein bleiches Schattenbild. Der Mensch ergrimmt, schleudert ihn in den Abgrund, und ißt von der verbotenen Frucht; da heben die Gebirge, die Wasser fließen trübe, der Schatten der Schuld löscht das Licht der Gnade aus, und der Mensch bleibt in Finsterniß. Nun jammert er über seine Augen, die nicht sehen, seine Ohren, die nicht hören, die Stimme, die nicht spricht, den Odem, der nicht haucht, das Herz, das nicht schlägt; er hat dem Tode Leben gegeben, und Tod dem Leben.

Allmacht: Einst werden heilige Schriften verkünden, ich habe es bereut, daß ich den Menschen erschuf. Lasset uns ihn der Tiefe zurückgeben, aus welcher er kam, in die Gewalt des Schattens. Er leide und klage, daß wer in der ersten Wiege in den Armen der Gnade schlummerte, in den Armen der Schuld erwachen müsse.

Liebe: Da es beschlossen ist, daß der Mensch den Fall des Engels sühnen solle, so muß er der Besserung fähig sein. Die unendliche Schuld muß unendliche Sühnung finden.

Der Mensch, wieder in seiner Höhle, in Felle gehüllt, erwacht aus einem tiefen Schlaf, und jammert, daß Alles nur ein Traum gewesen sei; er kann nicht von dannen, er fühlt sich gefesselt, überall sieht er Schreckbilder; er ißt das Brod des Jammers, trinkt das Wasser der Thränen. — „Was wird wahrer sein, was ich wachend träumte, oder was ich schlafend erblickte? O Licht, dessen schöne Flamme mir leuchtete, wer sagt mir von dir?“ — Ich, antwortet die Stimme des Schattens, denn ich bin an seiner Stelle. — „Ich kenne dich nicht.“ — Das ist eben meine Kunst, denn was fehlte dem Menschen, kennte er seine Schuld. — „Ich fliehe vor dir.“ — Kannst du das? wohin du gehest, ich gehe mit; überall schleift dein Fuß die Fessel nach, die

ich aus deiner Sünde geschmiedet. — „War es nicht ein Traum, daß ich sündigte?“ — Welch Geschick ist nicht ein Traum, wenn es vorüber ist! — „Nein, das Erdichtete ist geträumt; wahr ist das Gewisse, und ist gewesen, wenn es auch nicht mehr ist. So weiß ich, daß ich der Herrlichkeit Erbe bin; sie wenigstens war kein Traum, und ich gehe, sie wieder zu erringen.“ — Sie ist zum Traum geworden, und nun ist das ganze Leben ein Traum. — „Wohlan, ist das Leben Traum, schläft denn nicht dies mein trauriges Leben, um zu einem bessern zu erwachen?“

Wie der Mensch von diesem Gefühl ergriffen wird, steht der Verstand wieder auf, und verheißt ihm völlige Sichrung und Erlösung von seiner Gefangenschaft. — Wer hat das gesagt? fragt der Schatten. — Der Glaube. — Und wann wird es geschehn? — Wann künftige Zeiten siegen: Lob sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen.

Ein fremder, hoher Pilger naht sich dem Ort der Thränen; es ist die zweite Person der Gottheit in menschlicher Bildung. Der Mensch klagt ihm seinen Jammer, und fleht ihn an, ihn zu befreien, damit er die Heimath suchen könne, deren verlorne Seligkeit, obgleich wie ein Traum vergangen, ihn wie eine Wahrheit quäle. Der Gott nimmt ihm die Fesseln ab und legt sie selber an: er wolle sich diese Bande so zu eigen machen, daß die Schuld getäuscht werde, wenn sie zurückkehrend ihn an des Menschen Stelle finde, mit dunkler Hülle und grobem Stoff der menschlichen Natur bekleidet. — Der Schatten kommt, den Menschen ans Kreuz zu schlagen: da eines Baumes Frucht seine Uebertretung gewesen, so sollen Stamm und Zweig eines andern Baumes seine Strafe sein. — Nein, antwortet eine Stimme; bei jenem Stamme war sein die Sünde, bei diesem ist mein der Schmerz. — Die Erde bebt, der Schatten erkennt seine Täuschung; er sieht, daß, da das Leben getödtet war, nun der Tod vernichtet ist, und mit ihm die Sünde sterben muß. Er fällt seinem Opfer zu Füßen. — Ist das Triumph oder Trauer? fragt der Mensch. — Beides; denn um dich zu erlösen, ließ ich mich statt deiner tödten, und gab diesem den Tod; aus unendlicher Schuld habe ich unendliches Heil bereitet. Als wahrhaftiger Mensch, die fremde Schuld auf mich nehmend, tilgte ich sie für den Menschen. Dieses Opfer soll für kommende Geschlechter erneut werden, wenn jenes ferne Zeichen herannaht, und in der Luft solche geheimnißreiche Worte gebildet werden,

daß das Brod sich in Fleisch, der Wein sich in Blut verwandelt. — Wie ist das möglich? — Welch ein Wunder ist es denn, daß ein Wort, welches aus Nichts Himmel und Erde schuf, Eines in das Andre verwandelt? Im Feuer wird dieses hohe Wunder sich offenbaren, denn Feuer ist die Liebe, und in weißer Hülle wird die leuchtende Hostie Leib und Blut, Seele und Leben in sich schließen. — O ist auch dieses ein Traum, ruft entzückt der Mensch, so laß mich nie erwachen! — Wohl Mensch, den ich nach meinem Bilde schuf, ich habe dich der Erde entnommen und in des Paradieses Herrlichkeit entrückt; dein Ungehorsam hat es verloren. Ich gab dich der Erde wieder, und kehre zurück, dich in ihr zu suchen; aufs Neue wird dir das Wunder meiner Gnade zu Theil. Da du nur träumst, solange du lebst, so büße nicht zum zweitenmal so hohes Gut ein, sonst findest du dich in einem noch engern Kerker wieder, wenn du, mit Schuld beladen, vom letzten Todesschlaf erwacht. — —

Die erste Form der Versöhnung mit Gott ist subjectiv die Sehnsucht, objectiv das Prophetenthum. Die Sonne der Gnade wirft zuerst den Bogen Hoffnung auf die graue Regenwolke, ehe sie in voller Klarheit hervortritt.

Der weise König Salomo beruft zur Vollendung seines großen Werks, des Tempelbau's, die Könige der Erde, die seinem Scepter nnterthan sind, vor die Stufen seines Throns. Auf der Sehnsucht Flügeln folgen sie gehorsam seinem Ruf, und bitten um die Gnade, ihm die Füße küssen zu dürfen. — „Der Morgen, wo mit Rosen und Jasmin umkränzt die Sonne erwacht in der Wiege von Saphir, birgt ein Land in sich, das bis jetzt von keines Menschen Sohn entdeckt ward; dort herrscht die schöne Königin von Saba. Ihr sollt ihr melden, daß sie gleichfalls das Ihrige zum Tempelbau beisteuern solle, wenn sie sich meines Schirms erfreuen wolle. Ich weiß nicht, welcher hohe Geist tief in mir spricht, daß ihr das höchste Gut finden werdet, das je Indien enthüllen wird. Der seligsten Glorie Licht wird der Welt durch ein Weib und einen Stamm zu Theil werden."

In den Wüsten Asiens, der ersten Wiege der Sonnenfahrt, liegt ein segenvolles Land, von zwei Meeren umspült, in deren krystallner Bläue tausend holde Pflanzenkinder als Narcisse sich beäugeln. Da trifft des Tages Licht mit solchem Feuer, daß die Einwohner, in der Sonne stehend, nicht wissen, was ihr Leib, was Schatten

ſei. Die Berge erzeugen ſoviel Gold, daß wenn ſich einmal eine Silbermine zeigt, man es verſchmäht, dieſe Misgeburt auszubeuten. Alles Holz iſt Arom, jede Blume eine Leuchte, jeder Fels ein Altar für der Wälder Opferſäulen. Die Berge, zu deren grünen Scheiteln ſich kaum der Blick erhebt, ſind Heerde, wo ſich die Sonne verzehrt als Salamander, und als Phönix ſich erneut; wo ſie in ſüßen Düften ihre goldnen Flügel läutert. Die Bäume und Kräuter ſind ihre Aſche, der Balſam ihr Blut, die Felſen ihr Grab; Alles muß ihr Opfer bringen, Alles Weihrauchdüfte ſtreuen. Über dieſes Reich herrſcht eine Königin, die zwar ſchwarz, durch Schönheit, Weisheit und Macht ſich auszeichnet, und von dem Wahnſinn göttlicher Begeiſterung getragen wird. Wenn die gottgeſandte Gluth ſie durchhaucht, und dann im Herzen aufflammt, wird dieſes ein brennender Vulkan, und berauſcht vom Wahnſinn flieht ſie in den Wald, und weiſſagt in räthſelhaften Worten von den Myſterien Eines Gottes. In ihren düſterſtillen Augen iſt ein höheres Grauen zu leſen. Frei fliegt ihr Haar, zwar nächtig durch Äthiopiens Gluth, aber ſo glänzend, daß jedes Haar ein Strahl der Sonne leuchtet. Das wildfliegende Gewand darf die Bruſt nicht verſchließen, weil ſie des Herzens Bürde nicht faſſen kann.

„Du Geiſt von Gott, dem Einen! du Myſterium, deſſen Tiefe deine Geiſter offenbaren, wenn ſie in ſüßen Weiſen es ausſprechen, daß drei Perſonen in dir erſcheinen; der du mit Liebesgluthen mein Herz entflammſt; verlängre mein Leben ſo lange, bis ich das Holz, das himmliſche, anbetend anſchauen mag, des Friedens Zweig in dem Todeskampf der Menſchheit. Denn aus der Frucht dieſes herrlichen Baumes wird ein Gegengift für jenes hervorgehn, aus welchem der Tod entſprang. Und wenn der Weltenbau aus ſeinen Fugen rückt, und Ein Gericht die Lebendigen und die Todten ruft, ſind glückſelig die Erwählten.“ — Sobald aber der Geiſt ſie verläßt, entſchwindet auch die Erinnerung.

Der König von Phönicien ſegelt herbei, erzählt ihr von Salomo's Weisheit und Macht, und überredet ſie, ihn zu beſuchen. Sie kommen auf den Libanon, wo ſie einen Baum finden, wie ein Wunderbild verklärt, herrlich wie ein Liebestraum. Unter ihm entſchläft ſie. Als ſie erwacht, werfen ſich Joab und Simei, die Gottverfluchten, ihr zu Füßen, und ſie verſpricht, ihnen bei Salomo Gnade auszuwirken: — „durch mich lebet, daß man ſage, es ſei gebrochen

das ſchon geſprochene Gericht durch ein Weib und einen Baum; durch ein Weib, die den Traum aller Erdentugend verwirklicht, und vor deren göttlicher Morgenpracht Alles dunkelt, weil ſie des Orient's Königin iſt, aus dem Land der Sonne. Heiliger Gott, welch Geheimniß offenbarſt du mir, ſüße Sehnſucht aufzuregen! Zwei ſtehn hier, zum Tod verdammt, und zwiſchen ihnen glüht ein hohes Holz in den erſten Strahlen der jungen Sonne. Ich ſehe ein Holz als das Heilmittel der ganzen Welt aufgerichtet. O wäre mir die Kraft zu Theil, das Geheimniß kund zu geben, das mich in Ahnungen durchbebt! Doch ich kann's nicht ſagen, und verſinke in Weh."

Sie betet den Baum an.

Die Arbeiter des Tempels kommen, ihn zu fällen: — „Leg' nicht die Hand an dieſen Baum, denn er iſt heilig! wagſt du, ihn zu entweihen, ſo wird dich Gott verfluchen, denn du kränkſt den ganzen Himmel." — „Aber wo kann ein heiliger Baum beſſer ſtehn, als im Heiligthum des Himmels?" — Sie fällen ihn alſo; es fließt Blut aus ſeinen Poren; Donner, Erdbeben; der Baum ſieht zugleich aus, wie eine Ceder, eine Palme und eine Cypreſſe. „Hier liegt tieferes Geheimniß! der gewaltige Baum, die Ceder, ſie iſt Gott dem Vater gleich; Palme, welche Liebe deutet, iſt der Geiſt, der die Gluth der Liebe in den Herzen zündet (wir werden ſpäter ſehen, daß ſie auch ein Symbol der Maria iſt); Tod bedeutet die Cypreſſe, als der Sohn, denn er allein wird von drei Perſonen ſterben." So erklärt der wunderbare Baum das Myſterium der Dreifaltigkeit.

Feierlicher Empfang bei Salomo, Complimente: — „Erlauchter Fürſt des werthen Volks, von Gott berufen, deſſen Hände erſt durch deine Schöpfung ihr Werk vollendeten, daß wunderbar ein Menſch zum Gott, ein Gott zum Menſchen werde." — Natürlich verlieben ſie ſich ſogleich in einander. — „Geblendet ſteh' ich von ſolchen Strahlen; verwegen auf Feuermeeren treib' ich, denn ſchön biſt du, wenn auch dunkel, und all die Nacht iſt Ein Sternenhimmel." — „Es ſoll die Nacht nie mit dem Lichte ſich vergleichen; o nimm den Strahl deines Blicks von meinem kalten Schleier! mein Auge wird ſcheu, ſieht's dich in Licht getaucht, mich in Schatten."

Aber Salomo ſoll ſich nicht verlieben; im Traume erſcheint ihm das furchtbare Geſicht Gottes: des Wiſſens höchſte Schmähung beſteht darin, wenn Weiſe fehlen. Wenn du fremde Frauen liebſt,

fremd in Geſetz und Blut, wird das Schwert des Herrn, in Blitzen leuchtend, auftauchen aus einer zweiten Sündfluth, der Welt ihr Grab zu graben! — Die Leidenſchaft löſt ſich alſo in eine fromme Freundſchaft auf. Die Königin bittet ihn, ihrem Verſprechen gemäß, um Gnade für Joab und Simei. — „Gerechtigkeit und Gnade ſind beides Tugenden, alſo üb' ich beide: der eine wird begnadigt, der andre hingerichtet, damit ich ſowohl gerecht als gnädig ſei!!"

Der heilige Baum paßt nicht in den Tempel, man macht alſo daraus eine Brücke über den Kidron, vom Fuß des Moria zum Golgatha. Ein feierlicher Triumphzug geht auf ihn zu, aber in dem Augenblick, wo die Königin die Brücke betreten will, wird ſie vom Geiſt ergriffen: Ich ſeh' das Licht, worein ich blind mich tauche, des Feuerbergs umhüllt von Gluth! Alle Myſterien des Himmels gehn ihr auf, und ſie verkündet folgendes Geheimniß.

Noch beſtand das Reich der Sonne, noch ſtand die Welt im erſten Blüthenalter, da rief Adam den Sohn, den er am meiſten liebte: Als ich aus meiner ſchönen Heimath verſtoßen war, wurde Gott durch meine Seufzer gerührt, und gab mir Hoffnung auf Erbarmen. Darum ſei du nun, am Ende meiner Tage, mein Bote. Folge dieſem engen Steg, und du wirſt zu Mauern kommen, deren Steine ſind Topaſe, Chryſolith und Amethyſte. Und dem Engel an der Pforte ſage, daß dein Vater dich ſendet nach dem Öl des Erbarmens. So kam der Jüngling vor das Paradies, deſſen eingehüllter Schimmer eine Wolke war, ſo grau, daß ſich Nichts ſehen ließ, als ein göttliches Gebäude, welchem eine bleiche, finſtre, kalte Wolke zu der Schönheit Todtenurne diente. Staunend ſtand der Jüngling da, bis er den Engel erblickte, in der Höhe ſchwebend, hoch in den Händen das Schwert. Furcht ergriff ihn, und er ſprach: mein Vater ſchickt mich nach dem Öl des Erbarmens. Und der Engel ſprach: wohl, damit du deinem Vater Botſchaft bringeſt, ſollſt du ein Zeichen ſehn. Und es erſchien ihm ein Baum, deſſen Blätter, dürr und verwittert, kahl den Stamm gelaſſen, welcher zwiſchen tauſend Blüthenwipfeln allein daſtand, ein Leichnam auf der grünen Au. Alle andern um ihn hatten Seelen, er allein war ohne Leben. Und der Engel ſprach: ſiehe, iſt's auch nur ein Zeichen, jenes iſt das Öl der Liebe. Adam verſtand das Geſicht: Ich ſterbe, und will, daß du mich am Hebron beſtatteſt; dort wird über meinem Grabe der Baum, den du als den Baum des Todes

ſchauteſt, als Baum des Lebens aufgehn. Es war ein Blatt von dieſem Baum, das die Taube Noah brachte, zum Zeichen, daß der Herr ſich wieder erbarme. Es iſt dieſer Baum, der jetzt als Brücke über den Kidron führt. — Siehſt du das geweihte Holz! es iſt die erhabne Reliquie der ehernen Schlange, die das Volk erlöſt und ſchirmt. Schon ſeh' ich, wie aus ihm ein viel ſchön'rer Bau ſich aufſchwingt, denn in dem Bau wohnt Leben! Seht ihr einen ſchönen, göttergleichen Jüngling, der der Sonne des Lichtes Herrſchaft entreißt? deſſen Diadem ſich aus Schilf und Dornen windet? In ſeinem reichen, dunkeln Haar wühlt flatternd die Morgenluft; es rieſeln durch der Locken Kranz entblätterte Roſen nieder, weil die Dornen die Scheitel blutig ritzten, und vor die Sonne ſeiner Augen legt ſich eine dunkle Wolke. Dieſer Menſch, der König der Schmerzen, iſt der wahre Gott! Schon da meine Lippe es ausſpricht, ſcheint es, wird die Sonne finſter, ſtirbt der Mond in Dunkel hin, die Sterne hören auf zu ſchimmern, ja das junge Weltall wankt, erzittert; es wühlt in ſeinem Innern, ſchon ſtirbt es hin, und bereitet des erhabnen Schreckenstages Trauerſpiel *). —

Die Botſchaft iſt gekommen, aber nur Wenige haben ſie gehört; noch immer ſtrebt der Menſch vermeſſen auf eignem Wege dem Abſoluten nach, und folgt dem innern Licht, das ihn nur irren kann. Nur ein Wunder kann ihm das Verborgene aufſchließen. — Cyprian, ein großer heidniſcher Gelehrter, zieht ſich in die Einſamkeit zurück, um über die Myſterien der Metaphyſik nachzudenken. Es iſt ein Problem, das ihm die Seele ſpannt, ſeit er im Plinius dieſe Definition von Gott geleſen: Gott ſei die höchſte Güte, ein Weſen, durch ſich ſelbſt vollendet, allwiſſend und allmächtig. Alle Ideen der Vernunft beſtätigen dieſen Satz, aber wo iſt dieſer Gott? Die heidniſchen Götter zeigen einen ganz andern Charakter, und wenn auch in dieſen Mythen Vieles nur Allegorie ſein mag, ſittliche Wahrheiten im Bilde auszudrücken, ſo ſollte doch die Kraft Gottes von der Art ſein, daß menſchliche Vermeſſenheit nie ſein Weſen verbergen und mißbrauchen könnte.

Von dieſen gefährlichen Forſchungen beſchließt der böſe Geiſt, der ihn umirrt, ihn durch eine ſinnliche Leidenſchaft abzuziehn. Es lebt zu Antiochien ein ſchönes Mädchen, Juſtine, die Tochter

*) La Sibila del Oriente.

eines Christen, den der heilige Vater zur Bekehrung der Heiden nach Antiochien gesendet. Das Bild dieses Mädchens zeigt der Dämon dem Gelehrten; er entbrennt in heftiger Liebe zu ihr. Aber Justine widersteht seinem Werben: „so hart ist mein Leiden, daß ich dich nur im Tode lieben kann.“ Die dunkeln Bilder dieser Leidenschaft entwinden seine Seele der Vernunft, der Götzendienst der Lust umnebelt seinen Blick, so daß er endlich, da ihn doch Qual und Pein rettungslos umschließen, seine Seele dem Geist der Hölle übergiebt.

Sonderbar! ein Heide und der böse Geist! Woher weiß denn der Heide vom Bösen?

Der Vertrag wird unterzeichnet; der Dämon erzählt seine Empörung gegen den Herrn, daß es eine Thorheit gewesen sei, daß aber jetzt Reue noch viel thörichter sein würde, da sie Nichts helfe. Er verspricht ihm im Laufe eines Jahres die Magie beizubringen, daß er durch Zauberkünste Justinen zwingen könne, seinem Willen dienstbar zu sein. Und so geschieht es, nach einem Jahr ist Cyprian soweit, Berge, Sonne, Mond und Sterne zu versetzen, auch kann er Todte beschwören, ihm zu antworten. Der freie Wille steht allerdings nicht unmittelbar unter der Macht des Zaubers, aber er kann gelockt werden durch Vermittelung der Phantasie.

Justine wird durch hölliſche Künste von Bildern glühender Sinnlichkeit umstrickt.

„Du dunkles Bild, das sich mir schmeichelnd naht, warum quälst du mich mit dieser Pein des Verlangens? Welche Flammen durchströmen mein Blut? Ich glaube, jene Nachtigall giebt mir mit ihren Liebestönen Antwort: wie muß erst des Menschen Seele von der Liebe ergriffen werden, wenn schon der Vogel sie so empfindet! Oder es war die Rebe, die verlangend sucht und flieht, bis sie mit ihren grünen Armen den geliebten Stamm umschlossen hält. Es ahnt mir in dieser sehnsüchtigen Neigung, wie menschliche Arme in Liebesgluth sich verzweigen müssen. Oder es war die Blume, die unverwandt zum Licht der Sonne schaut, wenn diese Sehnsucht auch ihre Schönheit zerstört. Wie heiß muß die menschliche Thräne sein, wenn sich schon die Blume in solchem Liebesgram verzehrt!“ In diesen Träumen erscheint ihr Cyprian's Bild, und eine unnennbare Sehnsucht zieht sie zu ihm hin. Allein sie widersteht: die Leidenschaft, mit der du mein Gemüth verzehrtest, konnte wohl die Sinne bezwingen, aber nicht den Willen. — Die Hälfte ist schon geschehen, flüstert ihr

der Dämon zu, da du es mit Verlangen dachtest; nun hemme nicht den Willen in seiner Lust. — „Allerdings hat derjenige schon begonnen, der mit Lust an die Sünde denkt, aber zwischen Vorstellung und That ist ein ungeheurer Unterschied. Der Wille ist frei, und keine Macht kann ihn zwingen, denn Gott ist sein Schutz.“

So hat Justine den Sieg errungen, weil sie Widerstand geleistet hat. Um dennoch seinem Versprechen zu genügen, kleidet der Dämon ein Nebelgebilde in ihre Gestalt; dieses erscheint dem sehnsüchtig harrenden Cyprian. Er will ihr entgegenstürzen, aber Gottes Allmacht paralysirt die Bosheit des Teufels: jene Erscheinung verwandelt sich in einen Leichnam. — „Wie ist es möglich, daß in wenig Minuten der Anmuth frische Röthe, der Purpurglanz der Jugend zu dieser bleich verfallnen Schreckgestalt zusammenschrumpfen konnte!“ — „Also, Cyprian, geht aller Glanz der Welt zu Grunde!“ — Den Teufel ergreift ein Zittern: „Gerechter Himmel! wenn mein Wesen einst verbunden Wissen besaß und Gnade, als ich war ein Geist der Tugend, so verlor ich nur die Gnade, nicht das Wissen; was befugt dich, Ungerechter, mir zu wehren, daß ich nun mein Wissen nutze!“ — Weder dir noch mir, sagt er zu Cyprian, der sich beklagt, fällt das Mislingen unsers Vorhabens zur Last, denn du verfuhrst bei dem Zauber mit gewandtem Geist, und ich lehrte dich, soviel ich wußte. Dieses Grauen, welches dich betroffen, stammt aus einem höhern Grunde. — Cyprian wird aufmerksam. — Es war ein Wunder dessen, der sie seines Schutzes gewürdigt. — Wer ist dieser? — Der Teufel zittert: das kommt nicht aus meinem Munde. — Meine Wissenschaft gebrauch' ich gegen dich; auf, gieb mir Kunde, ich beschwöre dich, wer ist's? — Ein Gott. — Was vermag Ein Gott? giebt es nicht Viele von gleicher Kraft? — Dieser hat die Macht von Allen. — So ist's im Grunde nur Einer, wenn sein Wille mehr wirkt, als der aller Übrigen. — Nichts mehr weiß ich, nichts mehr weiß ich! — Ich entsage dem Bunde, den wir geschlossen, und im Namen dieses Gottes heisch' ich Kunde u. s. w.; er entlockt dem widerstrebenden Teufel die Lehre von allen Eigenschaften Gottes. — Sage, wer ist dieser Gott, von dem ich heute erkundet habe, daß er ist die höchste Güte, mit der höchsten Macht und Weisheit verbunden, der Unbekannte, den ich so lange vergebens suche? — Ich weiß nicht. — Spitch, wer ist's? — Schaudernd geb' ich diese Kunde: wiss', es ist der Gott der Christen. — Aber was hat

ihn bewogen, Justinen zu schützen? — Sie ist Christin. — So sehr schützt er Alle, die ihm huldigen? — Ja, allein für dich ist es zu spät, ihn anzurufen, denn du bist mein Sclave, und kannst keinem andern Herrn dienen. — Der Teufel will ihn zerreißen, aber Cyprian ruft in tiefer Herzensangst den allmächtigen Gott der Christen an, der Teufel entflieht, und Cyprian eilt fort, die Erlösung zu suchen.

In Antiochien bricht eine Christenverfolgung aus; auch Justine wird in's Gefängniß geworfen; da verbreitet sich das Gerücht, der lange todtgeglaubte Cyprian sei plötzlich als ein Rasender wieder erschienen, und predige laut das Christenthum. — „Niemals war ich je so weise, denn ihr Andern seid die Tollen. Ja ich bin jener Cyprian, ehemals durch Gelehrsamkeit und des Geistes Macht der Schule Staunen und das Wunder der Wissenschaft. Mit all meinem Denken habe ich nur Eins gewonnen, einen Zweifel, und diesem konnte ich nie entrinnen in dem Dunkel meiner Einsicht. Dann habe ich mich der Magie ergeben; allein ich vermochte es nicht, durch sie den Willen eines Weibes zu bezwingen. Und der Grund ist, daß sie ein Gott beschützt, ohne den, wie ich jetzt weiß, alle Glorien der Welt Staub, Rauch und Asche sind. Jener große Gott der Christen, ihn bekenne ich als den Einzigen; denn obwohl ich jetzt der Hölle als ihr Sklave bin leibeigen, und mit eignem Blut geschrieben hab' ein Unterwerfungsschreiben, so hoffe ich es doch bald mit meinem Blut als Märtyrer auszustreichen. — Er wird zu Justinen in's Gefängniß geführt; noch immer zweifelt er an der Möglichkeit seiner Erlösung, aber Justine tröstet ihn: Es giebt nicht soviel Sterne am Himmelskreise, soviel Funken in der Flamme, soviel Staub im Sonnenschein, als er Sünden kann vergeben. — Im Katholicismus ist es mit der Sünde kein Ernst. — Nicht mehr zweifl' ich, und ihm geb' ich tausend Leben.

Sie werden zusammen hingerichtet; ein Ungewitter erhebt sich, und der Dämon erscheint, auf einer Schlange reitend, über dem Scheiterhaufen: Die beiden, mir zum Grauen, zu den höchsten Sphären steigend, bis zu Gottes heiligem Thron, leben jetzt in bessern Reichen. Diese Wahrheit, die ich so hassen muß, euch zu verkündigen, zwingt mich Gottes allmächtiger Wille. *)

*) El magico prodigioso.

Wenn wir dieſes Drama mit Fauſt vergleichen, ſo wird uns das Verhältniß der katholiſchen Weltanſchauung zur proteſtantiſchen klar werden. Dort iſt die Wahrheit eine objective, ſeiende, feſte, die überliefert werden kann; hier findet ſie ſich nur in den Bewegungen des Selbſtbewußtſeins, und hat daher ein negatives Moment an ſich. Dort iſt der Gott der Chriſten ein extramundanes Weſen, das ſich in ſeiner Unerſchütterlichkeit von der Welt und den übrigen Göttern unterſcheidet; hier iſt es der unendliche Pulsſchlag der Welt, der in jedem menſchlichen Herzen zuckt; der Abgrund, der um ſo tiefer iſt, da er im eignen Innern liegt. Dort iſt die Veranlaſſung zum Bunde mit dem Böſen ein poſitives, beſtimmtes Verlangen, hier eine unruhige Sehnſucht, die rein ſubjectiv iſt, und ihr eignes Ziel nicht kennt. Dort iſt die Verſöhnung eine äußerliche, die Schuld wird durch ein Märtyrerthum abgekauft, und die Gnade wirkt durch ein Wunder; hier iſt die Verſöhnung der Schuld immanent: wenn er mir auch im Verworrenen dient, ſagt Gott, ſo werde ich ihn doch zur Klarheit führen. Es irrt der Menſch, ſo lange er ſtrebt, aber nur wer ſtrebt, den kann der Himmel erlöſen. Auch die Negativität der Sünde, und gerade ſie als bewegende Kraft, dient der göttlichen Allmacht. Im Katholicismus iſt das Gute ein Jenſeits, mit Wundern muß der Himmel auf die Erde einſtürmen, um ſie zu erlöſen.

— Nur der böſe Geiſt giebt dem todten Erz der Götzenbilder einen Schimmer des Lebens; aber er hat keine eigentlich productive Kraft, er kann nur an dem Funken göttlicher Wahrheit ſeine Lüge entzünden. In den fabelhaften Zonen der neuen Welt wird den Wilden eine Erſcheinung zu Theil. Ein ſchöner Jüngling, in Felle gehüllt und gefeſſelt, ſchmachtet in einer Felſenhöhle: „Wann, o Vater, kommt der Tag, wo aus dieſen dunkeln Kreiſen du mich ziehſt, das Licht zu ſehn? Bin ich nun ſchon deiner Weisheit Lehren kundig, daß erſtaunt du warſt, wie deinen Geiſt ſo ganz aufnehmen du mich ſahſt in meinen Geiſt, ſo weile nicht mehr, laß mich bald, nur bald jenen hohen Thron beſteigen, den du mir verheißen haſt.“ — Die Sonne geht auf, von Völkern iſt die Ebne erfüllt, ein Wiederſchein von ihr löſt ſich von ihr ab, beſteigt einen Thron, gewinnt Geſtalt und menſchliche Bildung: es iſt jener Jüngling, der im Felſen eingeſchloſſen war. „Edle Peruaner, deren Treue in der Anbetung der Sonne heute ihren Lohn erreicht! Heil uns, daß erfüllt nun worden das glückſelige Ereigniß, daß auch in verworrnen Kunden eure Ahnen in grauen

Zeiten geweissagt: in der reinsten Morgenröthe Armen sei der Erb' und einzige Sohn des großen Gottes erschienen, Licht vom Licht zum Weltenreiche. Doch wiewohl die Sage ihn gekommen nannte, so versteht's von Keinem, als dem unsichtbaren Schöpfer aller Elementenreiche." — „Hoch sei uns willkommen, Jüngling schön und reizend, du der Sonne Sohn, König unsrer Reiche!" — Auch der Teufel kann nur durch die Wahrheit täuschen; was die Götzendiener auf ihre Sonnengötter beziehn, ist nur ein Symbol der Incarnation. Aber wenn die wirkliche Sonne aufgeht, muß ihr Traum, der Mond, erbleichen.

Die Götzendiener feiern ihr Sonnenfest, da verkündet die schöne Priesterin Guakonda die Ankunft eines fremdartigen Ungeheuers auf dem Meere. — Es ist ein Christliches Schiff. Ein Boot wird herabgelassen, und ein Mann steigt an's Land, um das Kreuz aufzupflanzen, und im Namen Karl's V. vorläufig von Peru Besitz zu nehmen. Ein vornehmer Peruaner, Yupangui, der Geliebte Guakonda's, eilt ihm entgegen, um ihn zu bekämpfen. — „Nicht das Gold in deinen Bergen, nicht das Silber ihrer Minen lockt mich her, nein der Glaube und des einzigen Gottes Religion, der Wunsch, dich dem blinden Götzendienste, der dich fesselt, zu entreißen, und dazu ist dieses seines Christenheers Panier, dies das höchste Pfand der Liebe." — Yupangui hat nicht Spanisch gelernt, und versteht daher nicht, was Jener ihm sagt; deshalb will er einen Pfeil auf ihn schießen, aber er fühlt sich plötzlich gelähmt: „O der Stamm, der Strahlen sendet, blind mich macht mit reinen Lichtern, mehr ist er wie Stamm und Holz!" Er entflieht, die Peruaner lassen Löwen und Tiger gegen den Christen los, aber wie diese das Kreuz erblicken, schmiegen sie sich wie Hunde zu seinen Füßen. Das Kreuz wird auf einem hohen Felsen aufgerichtet. — „Neue Welten, ich laff' euch ein schönes Pfand zur Beglaubigung, daß wenn jetzt noch euer Volk die Sonne anbetet, den Sohn des schönen Morgenlichtes, einst der sel'ge Tag wird kommen, wo auf diesen selben Gipfeln, eine schön're Sonn' in Armen, schön're Morgenröth' erglimme." — Das Schiff segelt wieder ab, um bald mit Verstärkungen zurückzukehren.

Die Idolatrie, die nun für ihre Herrschaft fürchtet, versucht alle Mittel, die Peruaner in ihrer Verstocktheit gegen das wahre Himmelreich zu verhärten. Um sie durch eine neue Schuld fester an sich zu ketten, verlangt sie ein Menschenopfer: die Priesterin ist's, die das Loos dazu erwählt; die edelsten von ihnen, im Tempel dazu geweiht,

ersehnen den Tag, wo sie sterbend ihrem Gott dienen sollen. Das Loos trifft die schöne Guakonda; ihre Gespielinnen preisen sie darum: Segen dir, die du auf Erden bist zur Sonnenbraut erkoren! sie selbst aber ist nicht zufrieden: „ein natürlich Licht, woher es kommt, kann ich nicht sagen, will es nicht zugeben, daß ich ohne Verschulden getödtet werde, als ob ein Gott im Himmel wäre, der nach Menschenblut so sehr verlangte, daß er Gläubige durch Gläubige tödten ließe! Kann es ein Gesetz sein, daß ich für Gott sterbe, wenn er nicht für mich stirbt?" Sie giebt daher ihrem Geliebten Gehör, und entflieht mit ihm in eine einsame Gegend.

Mittlerweile kehren die Spanier zurück, und denken ernstlich an die Unterwerfung Peru's, nach einigen glücklichen Erfolgen werden sie durch die gesammte Macht der Götzendiener in einer Burg eingeschlossen, diese wird durch glühende Pfeile in Brand gesteckt, aber auf das Gebet der Christen schwebt unter Flötenklang eine Wolke herab, von drei Seraphim getragen; sie strahlt am Saume von Gold und Purpurschein, und dient einer göttlich schönen Frau zum Thron, mit einer Sternenkrone auf dem Haupt, den Mond zu ihren Füßen, und das Kind im Arm; sie streut weiße Schneeflocken wie Lilien in das Feuer, und löscht es aus. Während die Wilden, von Grauen erfaßt, entfliehen, wird Yupangui von einer tiefen Leidenschaft zu der schönen Göttin — die den Donnerer mit ihrem Kuß versöhnt — ergriffen: „Wer sah Mitternachts so schöne Sonne, die ein helleres Licht ausströmt, und der, als dem Kinde schönerer Morgenröthe, schönere Vögel Grüße jauchzen. Fliehn will ich mit Allen, doch nicht aus Furcht, sondern weil ich fühle, noch bin ich nicht würdig, sie anzuschauen. Aber wenn ich sie auch nicht mehr sehe, ihr Bild nehme ich mit im Geist, wo es der Seele lebendiger Ausdruck werden soll." — In das Loblied der Spanier mischt sich nun der Triumphgesang der Engel: „Seht, Maria löscht das Feuer! es verlor die Kraft an ihr, seit dem Brand von Mosis Strauche. Lobsinget, denn es ist Zeit, daß wir über diesen Gründen in des bessern Morgens Armen eine bess're Sonne schauen, und es lern' Amerika nun durch Spaniens frommen Glauben, daß der, der auf Maria stellt sein Vertrauen, aus heißern Flammen, aus tiefern Gluthen, nicht nur das Leben, die Seele auch erlöst wird schauen." — Yupangui ist von seiner neuen Leidenschaft so durchdrungen, daß er beinahe die schöne Gua-

konda darüber vergißt: „Du heißes Verlangen, das unabläſſig jene ſchöne Gottheit vor den Blick mir malt, laß ab, ein einzig Mal, mich zu verfolgen, daß ich nur, vom Schauen trunken, nicht von meiner Liebe laſſe!“ Dennoch will er ſie retten; ſie werden von den Peruanern eingeſchloſſen, und ſollen geſchlachtet werden, da umfaßt ſie das Kreuz, er die Palme, das Symbol der Maria, beide ſteigen in die Luft, und ſind gerettet; die Eingebornen bekehren ſich zum Chriſtenthum. An Stelle des Sonnentempels, wo ehemals der Faubrogötze ſtand, der durch ſeinen dreiköpfigen Leib dunkel auf das Myſterium der Trinität hindeutete, wird jetzt eine Chriſtliche Kirche aufgerichtet, das Rom Amerika's. Aber das Land wird von einer Menge ſchrecklicher Krankheiten heimgeſucht; um die Gottheit zu verſöhnen, richten die bekehrten Indianer eine heilige Brüderſchaft ein. Dieſe droht ſchon im Keim unterzugehn, da ſich ein Zwieſpalt in ihr erhebt: die eine Partei will den St. Sebaſtian zum Schutzpatron, die andere, an deren Spitze Yupangui ſteht, die Madonna. Der Gouverneur macht den vernünftigen Vorſchlag, es ſolle durch Stimmenmehrheit entſchieden werdgn, da thut die Königin des Himmels, der Stern des Meeres, ein Wunder: in einer Nacht grünen alle Felder ihrer Anhänger, während die ihrer Gegner verdorren. So wird denn die Mutter Gottes als Schutzherrin anerkannt, die ewige Tochter des ewigen Vaters, das Herz der untheilbaren Dreieinigkeit, deren Freuden, in der Erinnerung des Roſenkranzes, das fortdaurende Entzücken des Gläubigen ausmachen. Nun fehlt nur noch ein Marienbild; Yupangui hat ſich mit unendlicher Anſtrengung bemüht, eines zu fertigen, aber es bleibt roh und unbeholfen, und der Bildhauer wird allgemein verlacht. Darum zieht er ſich von allen Menſchen zurück, und ſchließt ſich ein, um ungeſtört an ſeinem heiligen Werk zu arbeiten. — „Nun, Maria, Zier der Frauen! Da ſchon unbekannt dich mein unwiſſender Glaube anbetete, da du mich des ſeligen Schauens gewürdigt haſt, ſo gieb dem Bild in mir auch Leben und Wirklichkeit! Daß ich nie die Kunſt verſtanden, weiß ich wohl, doch iſt ſeit jenem Anblick ein ſchöner innerer Traum mir in der Bruſt geblieben. Ich kann von dieſem Werk nicht laſſen, ſo gieb mir entweder die Fähigkeit, es durchzuführen, oder nimm mir das Verlangen.“ — Er wird zwar endlich fertig, aber es iſt eine Mißgeſtalt geworden; wenigſtens will er es von Außen prächtig machen; er geht zu einem Goldſchmid, übergiebt ihm alle Schätze ſeiner Fa-

milie, und erbietet sich, sich selbst mit seiner Frau als Sklaven zu verkaufen, um das geliebte Bild nur ganz mit Gold überziehn zu können. Er tröstet sich selbst über die künstlerische Unvollkommenheit: „Maßlos ist das Unermessne, und wer auf dem Berge steht, der Sonne nicht näher, als wer im Thal verweilt. Da die Vollkommenheit der heiligen Jungfrau unermeßlich ist, so kommt das beste Bild ihrer Schönheit um nichts näher, als das häßlichste.“ — Der Gouverneur ist auch mit seinem guten Willen zufrieden, und fordert von ihm, er solle das Bild des andern Morgens ausstellen. In der Nacht senkt sich ein Chor holder Engel in die Werkstätte: So kommt, so eilt, so fliegt! denn mindres nicht es gilt, als zu verklären das Bildniß von unsrer Königin! Sie arbeiten eifrig: seht wie ihr langes Haar, wenn es im Winde flattert, mit Gold die Luft durchzieht! und seht im reinen Schein von ihrer hohen Stirne die Blüthen des Jasmin! in ihrem Augenlicht den Schein von tausend Sternen! ihren zart gespaltnen Lippen giebt die Rosenknospe ihren Purpur; ihre schmale, weiche Hand gleicht gerundetem Alabaster. — Bei der Ausstellung des Bildes werden Alle von der Herrlichkeit desselben betroffen, und Yupangui's Neider verstummen. Nur einen Fehler in der Zeichnung des Arms entdeckt der Gouverneur; Yupangui will es nicht ändern, aber in dem Augenblick verwandelt sich der verzeichnete Arm. — „Sei gesegnet, meine Schwäche! hätte ein gelehrter, hoher Meister sie hervorgebracht, so wäre ihm der Erfolg zugeschrieben worden, und die Begeisterung nicht zum Wunder erhoben.“ So sehr Alle das Bild bewundern, so erscheint es doch Jedem anders: „denn irdische Augen sollen nimmer das Göttliche ganz erforschen.“ — Die Idololatrie entflieht, und auch die letzten Peruaner bekehren sich zum Dienst der Königin des Himmels.*)

— Der Infant Fernando ist von den Marokkanern gefangen genommen, und sie verlangen Ceuta zum Ersatz für seine Befreiung. Fernando verwirft diese Bedingung; als Ordensmeister darf er es nicht dulden, daß eine Stadt, die Christlichen Gottesdienst gehört, den Ungläubigen ausgeliefert werde. „Gott kann wohl in Stall und Krippe liegen, aber nicht in Moscheen; das Laster darf nicht in das reine Wohnhaus der Tugend eindringen. Um so weniger könne von einer solchen Auswechselung die Rede sein, da er selbst nicht mehr

*) La Aurora en Copacavana.

Infant sei, sondern Sklave.“ — Der Maurenkönig, ergrimmt, erklärt, ihn von nun an in der That als Sklaven behandeln zu wollen. — „Ja ich bin dein Sklave. Wenn sich der Mensch zu einer Reise von dieser Erde löset, so wendet er sich zu einem bessern Leben. Ich danke dir, daß du mir eine Laufbahn eröffnest, um das Ziel bald zu erreichen, das der Himmel mir verheißt.“

Fernando lebt nun in großem Elend, aber seine Mitgefangenen beten ihn an, im Stillen liebt ihn die schöne Königstochter, und philosophirt mit ihm über das Verhältniß der Sterne zu den Blumen, und am Hofe selbst hat er einen Freund, der ihn zu befreien gedenkt mit Gefahr seines Lebens. Fernando weist seine Hülfe zurück: „deine Pflicht gehört dem König; er allein ist seines Gleichen. Ihm zu dienen, mußt du mich lassen. Und käme jetzt ein Anderer, mir Freiheit anzubieten, so nähme ich es nicht an, denn ich strebe nach der Ehre des Märtyrerthums.“ Er belehrt den König, daß Alles, was Gutes an ihm sei, von Christlichen Begriffen herrühre, so die Majestät des Königthums. Er fühlt eine tiefe Sehnsucht nach dem Tode: dieses Lebens Traum ist Buße. Laß uns stets dem Tode ergeben sein, sagt er zur Prinzessin, in diesem Leidensleben. Mensch sein, heißt sterben; die größte Krankheit ist das Dasein. Der Mensch darf nie rückwärts, aber vor ihm liegt die Seligkeit. — So große Heiligung verdient ihren Lohn; das Christliche Heer kommt zu spät an, ihn zu befreien, denn er ist seinem Elend schon erlegen, aber sein Geist, durch Gottes Gnade geleitet, führt es zum Siege, und der heilige Leichnam wird den Christen übergeben.*)

— Das Leben ist ein böser Traum, weil auch in diesem Spiel ein Rest von Geistigem bleibt. Der Rausch ist eine dämonische Macht, mit der zu spielen, Unheil nach sich zieht.

Es scheint so unschuldig, die Erscheinungen dieser Welt im Traume zu genießen, sich der süßen Unthätigkeit des bloßen Empfangens hinzugeben; aber zu den Erscheinungen gehört auch der sich in ihnen offenbarende Geist, und die Welt wird auf eine schlimme Weise verkehrt, wenn dieser Geist als ein magischer gefaßt wird. Die Wirklichkeit des Geistes gehört fremden Mächten an, so daß die Religion mit der eigentlichen Welt Nichts zu thun hat. Bei der Andacht wird das Innere des Herzens nicht in Anspruch genommen. Das Leben

*) El principe constante.

wird auf einen gleißenden Schein der Frömmigkeit gerichtet, welcher dem Menschen um so willkommener ist, je sicherer der Geist in seiner natürlichen Verderbniß bleiben kann. Die Andacht heftet sich an ein Holz, und wird zum geistlosen Götzendienst. In einem Drama, die Andacht zum Kreuz, ist das Unmenschliche des blinden Glaubens, wider den Willen des Dichters, auf das Entsetzlichste veranschaulicht. Folgendes ist der Inhalt.

Curcio, ein Edelmann, findet nach ziemlich langer Abwesenheit seine Gemahlin schwanger, und faßt gegen sie Verdacht. Er lockt sie an einen geheimen Ort im Gebirge, und zieht dort den Degen gegen sie; Jene umfaßt ein Kreuz, das neben ihr steht, und betheuert bei demselben ihre Unschuld. Da nun hätt' er reuevoll gern sich vor ihr im Staube hingeworfen, denn die Unschuld leuchtet' ihr aus Mien' und Augen. Aber um sein Recht zu behaupten, stach er mehrmals zum Schein nach ihr, entfloh, und ließ sie am Fuß des Kreuzes liegen. Dort kam sie mit zwei Kindern nieder, die beide das Zeichen des Kreuzes auf der Brust trugen. In dem Schrecken und der Verwirrung ließ sie das Eine — Eusebio — unter dem Kreuze liegen, mit dem andern — Julia — im Arm, kehrte sie in ihr Schloß zurück, wo sie sich mit ihrem Gemahl versöhnte.

Eusebio lag drei Tage lang, von reißenden Thieren umgeben, in der Wildniß, allein die Kraft des Kreuzes schirmte ihn vor jeder Gefahr. Endlich wurde er von einem Hirten gefunden, und einem Edelmann überbracht, der ihn an Kindesstatt erziehen ließ. Schon in der frühesten Zeit zeigte er eine gewaltthätige Sinnesart; noch ehe er Zähne hatte, riß er seiner Amme Wunden in die Brust; diese, vor Schmerz und Wuth, warf ihn in einen Brunnen, wo man bald darauf ihn lachen hörte; er schwamm darin herum, die Arme in ein Kreuz gefaltet. Seine Wohnung brennt von allen Seiten, er geht mitten durch die Flammen, unversehrt, denn es ist das Fest des Kreuzes. Sein Schiff geht unter, er rettet sich auf einem Balken, der die Form des Kreuzes hat. Ein Degenstoß trifft ihn, aber ein Kreuz hängt über seiner Brust und parirt den Stoß. Ein Blitz erschlägt die beiden Gefährten zu seinen Seiten, ohne ihn zu berühren, denn er steht unter demselben Kreuz, unter welchem er geboren war. — Nach vielen Abenteuern kehrt er in seine Heimath zurück, findet Julia, die mittlerweile herangewachsen ist, und tritt mit derselben in ein Liebesverhältniß. Ihr Vater und ihr Bruder Lisardo argwöhnen es;

Letzterem gelingt es, sich der Briefe Eusebio's zu bemächtigen. Er geht mit ihm an einen einsamen Ort, und setzt ihm seine Verhältnisse auseinander: „Meines Vaters ungemessener Aufwand hatte in kurzer Zeit das Vermögen aufgezehrt, das ihm seine Väter ließen. Doch die Noth, ob sie den Adel schon erniedrigt, kann diejenigen von Verpflichtungen nicht lösen, die damit geboren werden. Armuth ist ein Verbrechen, und ein armer Edelmann, wenn er in dergleichen Fällen seinen Rang und seine Mittel nicht mit gleichem Maß kann messen, um nicht durch die ledige Tochter seines Blutes Glanz zu schwächen, wählt die Zuflucht eines Klosters. Dies erwartet denn Julia auch in solcher Eile, daß sie schon morgen, willig oder mit Gewalt, soll Nonne werden. Und da sich's nicht ziemen würde, daß die fromme Ordensschwester die Pfänder solcher Thorheit aufbewahrte, so gebe ich sie euch zurück, zugleich aber entschlossen, euch das Leben zu nehmen." — „Weil ihr mich denn verhindern wollt, ihr Ehgemahl zu werden, so soll sie nirgend vor mir sicher sein, sei's in ihres Vaters Hause, sei's im Kloster, und sie, die zu gut gewesen mir zum Weibe, soll's nicht sein zur Geliebten, so begehrt es meine Liebe in Verzweiflung." — Sie fechten; Lisardo wird zum Tod verwundet, Eusebio will ihn vollends tödten, da ruft Jener: Bei jenem Kreuz, an welchem Christus geopfert wurde, laß mich nicht ungebeichtet sterben! — Sogleich nimmt ihn Eusebio auf den Arm, und trägt ihn in ein Kloster. — „Nimm mein Wort für dies Erbarmen, daß, wenn ich würdig werde, vor des höchsten Gottes Angesicht zu treten, ich erbitten will, daß du nicht magst ohne Beichte sterben."

Er stirbt darauf, und Eusebio eilt zu Julien, die mit banger Sehnsucht seiner harrt, und entschlossen ist, sich zu tödten, wenn ihr Vater sie in's Kloster bringen will. Eusebio bietet alle Leidenschaft der Liebe auf, sie zur Flucht mit ihm zu bewegen; er wird durch Curcio's Eintritt gezwungen, sich zu verstecken. — „Ich preise mich glücklich, sagt der Vater zu seiner Tochter, daß ich dir den schönsten Segen melden kann, und ich hoffe, du wirst auch entzückt sein. Alles ist schon eingeleitet, und bereit, dich zu empfangen; es fehlt nur noch der Brautkranz, um dich mit Christus zu vermählen. Welch ein beglücktes Loos! Alles wirst du verdunkeln, Alles wird dich beneiden, wenn beim heiligen Hochzeitfeste feierlich die Kerzen strahlen." — „Sollte es nicht besser gewesen sein, wenn ihr mich vorher gefragt hättet, ob ich auch Neigung zum Kloster habe?" — „Nein; mein

Wille genügt, über dich zu bestimmen.“ — „Steht es denn nur dem Sohne frei, seinen Stand zu wählen? gebt mir wenigstens Frist zur Überlegung, denn die Sache ist doch keine Kleinigkeit!“ — Darüber geräth Curcio in solche Wuth, daß er sie sofort umbringen will: „dein Starrsinn weigert mir, was des Vaters Ehre heischt, welcher sonst die Sonne wich an Reinheit, Glanz und Adel.“ Sein Zorn wird noch vermehrt, als man ihm meldet, sein Sohn Lisardo sei durch Eusebio erschlagen, er läßt sie bei der Leiche ihres Bruders allein, und kündet ihr an, den folgenden Morgen müsse sie entweder sterben oder in's Kloster treten. — Eusebio tritt nun hervor; Julia schwankt zwischen Liebe und Zorn, doch soviel sieht sie ein, daß von einer Verbindung mit dem Mörder ihres Bruders nicht mehr die Rede sein könne. Sie heißt ihn fliehn, sie wolle sich dem Willen ihres Vaters unterwerfen, er solle sie nie mehr wiedersehn. Er wirft sich ihr zu Füßen, und verlangt von ihr den Tod; sie bleibt fest, und er entflieht endlich.

Ohne daß er gehört würde, werden ihm von Seiten des Gerichts seine Güter eingezogen, er selbst wird geächtet, und muß in das Gebirge fliehn. Dort tritt er an die Spitze einer Räuberbande, entehrt alle Jungfrauen der Umgegend und tödtet alle Männer, die in die Nähe kommen; über das Grab eines Jeden setzt er ein Kreuz, so daß das ganze Gebirge wie ein Kirchhof aussieht. Einmal trifft seine Kugel einen frommen Priester, Alberto, der sein ganzes Leben damit zugebracht, ein Werk von großer Gelehrsamkeit zu schreiben: Über die Wunder des Kreuzes oder über den wahrhaftigen Ursprung des heiligen Holzes, an welchem Christus gestorben. Dieses Buch trug er auf seiner Brust, und die Kugel prallt davon ab; Eusebio sichert ihm das Leben, und bittet dafür, ihn einst nicht ohne Beichte sterben zu lassen. Alberto verspricht es ihm: wo ich auch sei, ich werde deinen Ruf vernehmen. — Gleich darauf erfährt Eusebio, daß Julia im Kloster sei: „Auf den Himmel selbst, der uns trennt, erglüht die Eifersucht in meiner Brust, und da meine Frevel doch schon so groß sind, daß sie keine Schonung mehr finden können, so breche auch die That aus allen Schranken, wie der Wille. Ich will das Heiligthum schänden, wäre es auch nur, um meine vergangenen Verbrechen noch zu überbieten.“ — Er dringt in das Kloster ein, obgleich bei seinem Eintritt ein unheimliches Gefühl ihn zurückstößt. Er findet endlich die Zelle, in welcher Julia schläft, und erweckt sie. — Was willst du, erträumter Wahn meines Her-

zens, Phantom der nächtigen Schauer! — Ich bin es selbst; du kannst mir nicht entfliehen. — Ich bin Christi Braut, und meine irdischen Verhältnisse sind zerrissen; mich schirmt ein Heiligthum mit allem Grauen der Allmacht. — Meine Begierde durchbricht alle Schranken; es ist nicht mehr Liebe allein, was mich fortreißt; weigerst du dich, mir zu gehorchen, so rufe ich es laut im Kloster aus, daß ich seit längerer Zeit dein Buhle bin. — So wechselt er mit Drohungen, Bitten, Seufzern und Thränen, bis er sie endlich überwindet; sie will sich ihm ergeben, er umfaßt sie stürmisch, da sieht er das Kreuz auf ihrer Brust. Sogleich erfaßt ihn Entsetzen; er springt auf, und entflieht, nun von ihr verfolgt. — Mehr als je liebe ich dich, aber halte dein Gelübde, denn du stehst unter der Obhut des Kreuzes! Wenn ich das Kreuz zum Zeugen meiner Frevel machte, mit welcher Stirne könnte ich es wohl einst anrufen, mich zu erlösen? — Er entreißt sich ihr, und eilt die Leiter hinunter. — „Seht ihr nicht von Wettern ringsum die Lüfte lodern? Seht ihr nicht den blutgefärbten Himmel, der auf mich hereinbricht? Wohin soll ich mich retten? Göttlich Kreuz, ich thu' ein feierlich Gelübde: wo ich irgend dich erblicke, knie' ich nieder auf die Erde, und bet' ein Ave Maria.“*)

Die arme Julia bleibt in Verwirrung stehn: „War das die letzte Höhe deiner Liebe, Undankbarer? Bis du mich nach deinem Willen überwandst, mit Drohn, mit Flehn, hast du fest beharrt; doch sobald du dich Herrscher meines Willens nennen konntest, flohst du vor dem Sieg. Wie widersprechend wirkt die Liebe! So geschaffen sind wir Frauen, daß wir, unserm Wunsch entgegen, selbst den Gegenstand der Liebe nie zu beglücken streben; geliebt, verschmähen wir, und lieben, wenn man uns verschmäht. O halt inne, Phantasie! alle Schranken zu übersteigen; denn wenn ich dir nachgebe, so begehe ich das Verbrechen. Schon bin ich schuldig, da ich meine Einwilligung gegeben; warum soll ich denn die Lust der Sünde entbehren! Es wäre thöricht, auf Vergebung zu hoffen.“ — Sie steigt die Leiter herab. — „Schon bin ich außerhalb des heiligen Umkreises; es hält mich die nächtige Stille in ihren Finsterniſſen. Aus dem Himmel verstoßen, bin ich ein abtrünniger Engel, weil ich, ohne Hoff-

*) Der Katholik nimmt durchaus keinen Anstoß an den absurdesten Consequenzen seines Princips: der Hanswurst des Stücks, der Eusebio's Ehrerbietung vor dem Kreuz kennt, geht in das Gebirge, ganz mit Kreuzen überladen, und Eusebio wirft sich sofort vor ihm nieder.

nung der Rückkehr, mich der Reue verhärte. Aber das Verbrechen, das zu Anfang übermüthig mich beseelte, macht mich jetzt verzagt. Mir ist's, als ob eine gewaltige Last mich niederdrückte, und mich faßt des Todes Kälte. Nein, ich will nicht weiter fortgehn, will zurück in's Kloster kehren, dort Vergebung dieser Sünde zu erlangen; denn ich hege Zuversicht auf Gottes Gnade." — Als sie aber zurück will, ist mittlerweile die Leiter fortgezogen. — „Der Himmel versagt mir auf diese Weise den Zutritt zu seiner Schwelle; denn da ich mich reuig heimwenden will, wird's mir gewehrt. Weil du denn mir deine Gnade weigerst, sollen meine Werke, des verzweiflungsvollen Weibes, in den Himmeln Scheu erwecken, in der weiten Welt Entsetzen, selbst die Sünd' erfüllen mit Schauder, und mit Graun die Hölle selber." — Die Sünde wird nur unterlassen aus Furcht vor Gottes Zorn, nicht aus innerm Abscheu.

Sie wendet sich in das Gebirge; ein Hirte führt sie; um sich seines Schweigens zu versichern, stößt sie ihn nieder: ein Reisender nimmt sie, als sie vor Ermattung nicht weiter kann, auf sein Pferd; sie ermordet ihn, und irrt darauf in der Wüste herum. In einer ländlichen Hütte von einem ehrwürdigen Paar mit freundlicher Theilnahme aufgenommen und gepflegt, vergilt sie mit gleicher Bosheit. Endlich tödtet sie noch einen Jäger, zieht seine Kleider an, und kommt so zu der Bande des Eusebio. — „Was bedeutet deine Erscheinung?" — „Das Zeichen meiner Freiheit! Und damit du siehst, es sei glühenden Geschossen gleich das Weib, das nach seinen Lüsten schweifet, wisse, daß es mir nicht bloß Sünden zu begehn geschmeichelt, daß es jetzt noch meine Seele sie zu wiederholen reizet." — Sie erzählt ihm ihre Unthaten.

Indem sie noch sprechen, hat das Aufgebot des Landes, unter Curcio's Befehl, die Räuberbande umzingelt; es kommt zum Kampf, die Räuber weichen. Aber Curcio ist in sich selbst unsicher; er erkennt die Gegend als jene, in der er seine Gemahlin einst bedroht, und wehmüthige Erinnerungen tauchen in ihm auf. Er kommt mit Eusebio zum einzelnen Gefecht, aber beide hält ein unbestimmtes Etwas vom wirklichen Kampf zurück. „Ich weiß nicht, ruft endlich Eusebio verzweiflungsvoll, was du auf mein Herz für eine Gewalt ausübst, denn trotz der Rache und meines Grimmes schwimmt es in Thränen mir aus den Augen. Nimm Rache an mir! mein Leben ist zu deinen Füßen." — „Der Stahl des Edlen wird sich nicht mit dem Blut

des Wehrlosen besiegen; gieb dich gefangen, ich will dein Anwalt sein." — Indeß kommen die Bauern dazu, und greifen den Räuber an; von tausend Wunden durchbohrt, stürzt er vom Felsen herab in das Thal, an den Fuß jenes Kreuzes, unter dem er geboren wurde. — „Du Baum, an dem der Himmel die Frucht des Heiles wachsen läßt, du Blume des neuen Paradieses, lichter Bogen der Hoffnung über dem Dunkel der Sündfluth, ich flehe dich an, nach heiligem Recht mich zu begnadigen! Für die Sünder hat dich Gott getragen, für mich, wenn sonst kein andrer Mensch gelebt hätte. Stets habe ich Andacht zu dir gehegt, laß es nicht zu, daß ich ohne Beichte sterbe! Und du, Alberto, höre meinen Ruf und erfülle dein Gelübde!" — Eurcio eilt ihm nach; an dem Mitgefühl, das er für ihn hegt, ahnt er eine geheime Beziehung: jenes kalte Blut, dessen Ruf so bange sich mir vernehmlich machte, muß aus dem meinigen entquollen sein. Und so ist es, er erkennt in ihm seinen Sohn, und läßt nun seine Liebe frei hinströmen. Aber Eusebio ist den irdischen Gefühlen schon erstorben, sein Herz schlägt nicht mehr, er hat nur noch die Sehnsucht nach Erlösung. Mit dem Ruf nach Alberto stirbt er. Die Bauern verscharren ihn unter das Gestrüpp.

Alberto hat sich wieder im Gebirge verirrt; eine Stimme, die seinen Namen ruft, dringt gewaltig auf ihn ein: es ist Eusebio, dessen Sehnsucht nach der Absolution sein Leben überdauert. Er starb ungebeichtet, in seiner Sünden Maienblüthe; als natürlicher, unwiedergeborner Mensch wäre er dem ewigen Tode verfallen. Alberto gräbt ihn aus, und Eusebio richtet sich auf: „Mein Glaube rief dich herbei, daß du mich beichten ließest; schon bin ich eine Weile verschieden, und schon war meine Leiche vom Geist entfesselt, doch des Todes heftiger Stoß raubte ihm zwar den Gebrauch der Glieder, aber schied ihn nicht davon. Wenn auch meine Sünden mehr sind als Sonnenstäubchen und Sand am Meer, so hat die Andacht zum Kreuz mich vor des Himmels Thron gerettet." Er beichtet, empfängt die Absolution, und fällt dann todt nieder.

Indeß hat Julia die Räuber auf's Neue gesammelt, und macht einen verzweifelten Angriff; als sie aber erfährt, daß Eusebio ihr Bruder gewesen, daß sie also durch Gottes Gnade einem Verbrechen entgangen ist, gegen welches ihre Mordthaten nur ein Spiel sind, wird sie von Entsetzen ergriffen und ruft: „Wie jetzt meine Sünden offenbar geworden, so soll es von nun an die Buße werden, und ich

bitte demuthsvoll der Welt das böse Beispiel, Gott das böse Leben ab." — Ihr Vater will sie dennoch ermorden, aber sie umfaßt das Kreuz am Grabe des Eusebio: Steh mir bei, du göttlich Kreuz! denn ich gebe dir mein Wort, zum Kloster zurückzukehren, und meine Schuld dort zu büßen. Das Kreuz fliegt mit ihr in die Höhe, und mit diesem Wunder schließt die Andacht zum Kreuz *).

Wer aus dieser Tragödie nicht alle Greuel der Bluthochzeit, der Inquisition und was sonst der Fanatismus Schauderhaftes in seinem Schooße geboren, herauslieſt, dem ist das Buch der Geschichte überhaupt verschlossen. Man hat über die Geschichte mit Tezel gespottet, der einen Ablaß für künftige Sünden verkaufte, und übel dabei wegkam, denn Jemand kaufte sich dafür Ablaß, ihm seinen ganzen Geldkasten zu nehmen. Haben wir in dieser Andacht zum Kreuz nicht eine viel schrecklichere, und doch auch wieder lächerliche Consequenz jenes katholischen Dualismus? Was Sünde ist, steht objectiv in den Gesetzen der Kirche festgestellt, ebenso, was Versöhnung schafft. Der Mensch überläßt sich rücksichtslos dem Verbrechen, denn er weiß, wie er es sühnen kann. Innerlich macht sich ihm das Gute nicht vernehmlich; das Gewissen ist die magische Stimme einer transcendenten Welt: es wirkt als dunkle Macht des Bluts, in Ahnung, Furcht und Grauen, ohne sittlichen Inhalt. Das Böse liegt nicht im Bewußtsein, sondern in der objectiven Verletzung eines äußerlichen, unbegreiflichen Gebotes. Bei den Heiden war auch die Schuld eine objective. Ödipus wurde als Vatermörder verdammt, obgleich sein Wille unsträflich war. Aber die Heiden verstummten vor der Macht der Götter, sie fühlten nicht heraus, wie fremd sie ihnen eigentlich waren, weil sie in ihnen überhaupt kein Gesetz suchten; der christliche Gott ist ein Geist, die Seele der Natur, und ihr Gesetz ist die absolute Liebe; darum wird der Wille Gottes ein übernatürliches Naturgesetz, und, da es sich nicht begreifen läßt, ein dunkles, geheimnißvolles Gewebe magischer Beziehungen. Die Seele ist gefangen in diesem Netz, das Gewissen entäußert, der Geist zur übersinnlichen Natur abgefallen und in die leere Willkühr der Zauberei verstrickt. Man glaube nicht, daß der spanische Dichter in diesen Ideen vereinzelt stände, daß das Ganze nur als ein harmloses Spiel zu betrachten sei.

„Wer euch das Paradies öffnete, würde er euch nicht höchlich ver-

*) La devocion de la cruz.

pflichten? würdet ihr nicht Tonnen Goldes für einen Schlüssel zu demselben geben, damit ihr jeden Augenblick eintreten könnet? Hier habt ihr einen um einen geringen Preis."

So beginnt ein Werk des Jesuiten Barry: le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer. „Hundert Schlüssel, von denen jeder euch augenblicklich das Himmelreich öffnet. — Und diese Andachtsübungen sind in der That nicht schwer. Man soll sich vor den Marienbildern verneigen, denen man begegnet; den kleinen Rosenkranz der zehn Wonnen der Jungfrau beten; den Engeln den Auftrag geben, sie zu grüßen; den Wunsch hegen, mehr Kirchen zu bauen als alle Menschen zusammen; alle Tage das Ave Maria zu Ehren des Herzens der Jungfrau beten. Dadurch gewinnt man am leichtesten ihr Herz. Herz für Herz, das wäre die eigentliche Rechnung; aber euer Herzchen, dieser kleine Sklave, ist zu sehr den Creaturen ergeben; darum wage ich nicht, es von euch zu fordern. Es genügt auch schon, Tag und Nacht ein Armband zu tragen, in der Form eines Rosenkranzes oder mit dem Bildniß der Himmelskönigin. Dann mag man leben wie man will, Maria wird immer Fürbitterin sein. Als eine Frau, die alle Tage andächtig vor einem Marienbild niederkniete, sonst aber in Todsünden lebte, in diesem Zustand starb, wurde sie dennoch erlöst, denn Maria that ein Wunder und erweckte sie von den Todten. Es kommt nicht darauf an, wie wir ins Paradies eingehn, wenn wir nur eingehn: im Sturm oder im Diebstahl, wenn wir sie nur nehmen, die Stadt des Ruhmes! — Wenn in der Stunde des Todes der Feind auf eine Seele Anspruch erhebt, oder in der kleinen Republik eurer Gedanken eine Verwirrung ausbricht, so dürft ihr nur sagen: Maria steht für uns, wendet euch an sie! — Ist es doch dem wahren Christen natürlich, Maria schon um ihrer Schönheit willen zu lieben! Selbst das Abendmal kann man nehmen, um die Reliquien der Mutter Gottes zu ehren."

Es ist nicht vorauszusetzen, daß diese Ideen irgend wem sofort einleuchten sollten. Aber man hört sie von heiligen Leuten, man ist vollständig in seine weltlichen Lüste vertieft, und denkt bei sich: es wäre immerhin möglich, daß etwas daran wäre, jedenfalls kann es nichts schaden. Eine geringe Mühe kommt nicht in Betracht, wenn es sich um das Himmelreich handelt. So hat man sich mit der Idee des Himmels verständigt, und lebt nun im Uebrigen in Sicherheit. —

Jener Aberglauben, so lächerlich er an sich aussieht, hat, als Gesinnung einer ganzen Zeit betrachtet, etwas Entsetzliches.

Es verbirgt sich hinter dieser Mythologie der Ehre, des Glaubens und der Liebe, diesen blüthenreichen Träumen der Phantasie, eine kalt berechnende, abstracte Selbstsucht. Weil der Verstand nicht aus der Totalität des Geistes entspringt, sondern darüber zu stehen glaubt, so ist er in seiner Vereinzelung das Böse. Der äußerliche Gottesdienst läßt alle Naturkräfte frei, und der düstre Reiz des Aberglaubens verkehrt das Leben in einen wüsten Tummelplatz böser Geister. Wer in Calderon die üppig schaffende Phantasie bewundert, vergesse nicht, daß in dieser Phantasie das Wort des Geheimnisses sich verbirgt, das Spaniens Verderben überdeckt. Diese blüthenreiche Sprache feierte mit derselben Pracht die Glaubenshandlungen der Inquisition, sie übertönte mit ihrem süßen Geflüster das Geheul der Ketzer in den Flammen, sie breitete sich wie der Duft eines arabischen Weihrauchs verhüllend über die unwürdige Opferstätte des Fanatismus.

Das Wesen des Fanatismus ist, sich an eine Abstraction zu veräußern, die sich als absolute Negativität gegen alles Concrete richtet. So ist das Leben im vollsten Sinne des Wortes ein Traum, geträumt von einem abstracten Wesen. Die Wirklichkeit ist dem Augenblick anheimgegeben, weil sie von dem Absoluten nicht anerkannt wird. Dafür wird sie von ihm auch nicht eingeschränkt; sie kennt kein Maaß. Die Natur bricht in der Gluth der Leidenschaft, gedankenlos und ohne Zügel, brausend aus dem dunkeln Quell des unheiligen Gemüths, und zerstört heute, was sie gestern geliebt. Es ist Nichts fest, als das Jenseits. In allen Formen spielt diese Leidenschaft, diese auf sich concentrirte, von der Heiligkeit der Abstraction nicht gebrochne Subjectivität; der Einzelne ist im Haß wie in der Liebe, im Edelmuth wie in der Bosheit schrankenlos, die Gluth des Lebens, von keiner Substantialität genährt, flammt mit desto unbändiger Gewalt im Innersten des Menschen. Der substantielle Gedanke ist eine Abstraction, ohne Vermittelung mit dem wirklichen Geist. Die Rechtfertigung des Menschen ist, daß er von sich und der Wirklichkeit abstrahirt; hat er den Kelch der irdischen Lust bis auf die Neige geleert, so schwingt er sich auf den Flügeln der Abstraction, durch ein Wunder in die Seligkeit des Himmels.

Da die erlösende Wirkung dieser blinden Kraft auf äußerlicht

Weise eintritt, ohne innere Entzweiung, so geht der Mensch in seiner nackten natürlichen Wildheit unbefangen und gedankenlos diesem wüsten Schicksal entgegen. Auf der einen Seite die Blutgier des Tigers, das gedankenlos um sich wüthende Tollwerden, auf der andern die Heiligkeit, die alle Abstraction von der Welt bereits vollbracht hat, und sich im reinen Uebersinnlichen bewegt *). All diese Figuren sind Abstractionen, weil sie ohne Entzweiung und ohne Entwickelung sind; sie empören das Gefühl, weil das Thierische oder Göttliche als Natur gegen den Geist sich geltend macht. Strebt der Mensch nach der Erkenntniß des Absoluten, so greift er zur Magie; findet eine Wiedergeburt statt, so ist es durch ein Wunder.

Die spanische Poesie ist in ihrem Aberglauben naiv; die Inquisition hat ihr Werk gethan, die freien Gedanken sind gemordet, und die christliche Liebe darf nicht mehr hassen. In dem phantastischen Dämmerungsschein des allgemeinen Traumes ist die Schärfe des Gegensatzes nicht mehr sichtbar. Phantasie gehörte nicht zu den Sünden, deren sich die französischen Dichter schuldig machten. Wenn sie sich daher mit der Religion zu schaffen machen, so kann sich dieser jüdische Haß, dieser Neid der Abstraction gegen das Leben nicht mehr verstecken.

Athalia, die Königin von Juda, ist aus einem ungläubigen Geschlecht, daß sich stets den Einflüsterungen der frommen Priester entzogen hat. Darum sendet Jehovah einen seiner Diener, und läßt das ganze Königshaus ausrotten, die Leichname den Hunden vorwerfen. Nur Athalia bleibt übrig, sie rächt sich, indem sie das gläubige Haus Davids ausrottet. Nur Ein Kind, Joas, wissen die Priester des Herrn ihrer Blutgier zu entziehn; es wächst im Tempel auf, und lernt nur ein Gefühl: Liebe zu Gott, d. h. Haß gegen Alle, die nicht zu Jerusalem opfern. Sein Geschäft ist beten, in dem furchtbaren Buch der Gesetze Gottes lesen, es abschreiben, im Chor mitsingen, Weihrauch bei der Procession streuen u. s. w. „Was ist dieser Gott? die Liebe! Er giebt uns seine Gesetze, er giebt uns Alles, er giebt uns sich selbst; für soviel Güter will er nur, daß wir ihn lieben. Ihr Undankbaren, die ihr nur Sklavenfurcht kennt, kann ein so guter Gott euch nicht zur Anbetung stimmen? Ist es denn euren trocknen Herzen so schwer, ist es so peinlich, zu lieben?“ — Abscheulich! durch

*) El purgatorio de S. Patricio.

keine Sühne zu büßen! — Gott will geliebt sein; früh oder spät rächt er sich, wenn man seinen Namen verkennt! — Warum hasset du mich? fragt Athalia den jungen Joas. Störe ich eure Religion? hindere ich euch, eurem Gott zu dienen? laß ich es nicht sogar ungestraft geschehn, daß ihr in euren Tempeln mir flucht? so lasst mich doch meinem Gott dienen. — Den meinen muß man fürchten, antwortet Joas, denn er allein ist Gott. — Die Götzendiener sind nicht fanatisch, sie dienen ihren Göttern nur deshalb, weil diese ihnen keinen Schreck einflößen. — „Von Blumen zu Blumen, von Freuden zu Freuden laßt unsre Lust eilen; ein Thor, wer auf die Zukunft sich verläßt, laßt uns den flüchtigen Augenblick haschen! wer weiß, was wir morgen sein werden!" — Wehe! am Tage des Gerichts wird ihnen der Allmächtige den schrecklichen, unerschöpflichen Kelch reichen, ihnen und ihrem ganzen gottlosen Geschlecht! — So singen schon die wohlerzogenen Kinder des Tempels. — Athalia will durch eine zweckmäßige Ordnung des Gemeinwesens ihrer Bestimmung genügen, sie will das Jenseits von sich fern halten; aber es lebt in ihrem Herzen als bange Furcht, sie hat die schreckliche Rache des Judengottes in ihrem Stamm kennen gelernt, und die alten Sagen, denen sie der bloße Verstand nicht entreißen kann, machen sie beklommen. In diesen Zweifeln will sie den mächtigen Feind versöhnen, und nähert sich dem Allerheiligsten; das gilt als ein neues Verbrechen. Ein reines Blut durch meine Hand vergossen, ruft der Hoheprieſter voller Abscheu aus, möge den Marmor sühnen, den ihre Füße befleckt haben! — Aber Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Blut der Böcke und Ziegen, solange seine Feinde leben. Brecht allen Frieden mit den Gottlosen! ruft er den Gläubigen durch die Stimme der Propheten zu; vertilgt sie bis auf den letzten Sproß, und dann naht euch dem Altar, ein heiliges Blut zu streuen. — Athalia sucht Frieden, ihre Boten bieten einen Vertrag: hebe dich weg, ruft der Priester, ungläubiges Ungeheuer! Gott ist deines meineidigen Stammes müde; die Hände, welche die Leichname deiner Könige zerfleischt haben, sind schon vor der Thür, und harren ihrer Beute! — Der neue König wird geweiht; vorher muß er den Fluch über sich aussprechen, wenn er je aufhören sollte, die Gottlosen zu hassen, dann werfen sich die Priester vor ihm nieder, salben ihn und beten ihn an. Sie schwören ihm Treue: wer von diesem Eide abfällt, den möge Gott verfluchen, und mögen alle seine Kinder, auf ewig von seinem Theil ausgeschlossen, zu den Todten

gehören, die Er nicht kennt! — Wo ſind die Blitze, Allmächtiger, deines Grimmes? Biſt du nicht mehr der eiferſüchtige Gott? Biſt du nicht mehr der Gott der Rache? — Es iſt Zeit, mit den Gottloſen zu enden; Athalia, obgleich ſie die Uebermacht in Händen hat, bietet noch einmal Frieden; der Prieſter läßt ſie durch Anerbieten einer Unterhandlung in den Tempel locken, und ſie geht in die Falle: Gott ſchließt ſie von allen Seiten ein, und liefert ſie in die Hände der Prieſter, ſie ruft den Feldherrn, der ſie zur Unterhandlung aufgefordert, und ſo ſeine Ehre verpfändet, auf, ſie zu ſchützen: — kann ich gegen Gott und meinen legitimen Prinzen ſtreiten? — Unbarmherziger Judengott! du ſiegſt! möge denn dieſer Knabe herrſchen, und ſein Werk damit beginnen, daß er ſeinen Stahl in meine Bruſt ſtößt! Er ſelber wird mich rächen, er wird von dir abfallen, wie ich! — Sie wird umgebracht mit all ihren Anhängern, aber ihr Fluch geht in Erfüllung. — Ja der heilige Seher weiſſagt noch mehr: der Herr zerſtört die Stadt der Stätte, die Prieſter ſind gefangen, der Tempel verlaſſen. — Aber Gott hält ſeinen Bund: erhebe ſtolz, Jeruſalem, die Stirne! denn die Könige der Völker, die dich einſt gehaßt, ſie liegen vor dir im Staube und küſſen den Boden unter deinen Füßen. — Wir haben hier ein Bild der Janſeniſtiſchen Poeſie, während in Calderon der Geiſt des Jeſuitismus objectiv wird.

Was uns aber im katholiſchen Theater am meiſten befremden muß, ſind die chriſtlichen Tragödien Voltaire's, in denen dieſer arge Läſterer auf das Schönſte die Vorzüge der offenbarten Religion entfaltet. Ich habe verſucht, ſagt er in der Vorrede zur Alzire mit der größten Unbefangenheit, in dieſer Tragödie zu zeigen, um wieviel mächtiger der wahre Geiſt der Religion iſt, als die natürlichen Tugenden. Und in der That zeigt ſich dieſe Wahrheit augenſcheinlich. Alvarez, der alte Gouverneur von Lima, iſt ein echter Chriſt, liebevoll, milde, nachſichtig; ſein Sohn Guzman, dem er wegen Alterſchwäche ſeine Würde abtritt, iſt ihm darin freilich nicht ähnlich; er verfährt grundſätzlich mit der größten Härte gegen die Indianer, und ſchont ſie nur, wenn ſie ſich zum Chriſtenthum bekehren: „Alle Obergewalt geht durch Nachſicht zu Grunde; den Caſtilianern freilich genügt die Ehre, und ſie ſuchen ihre Größe im widerſpruchloſen Dienſt, aber die übrige Welt iſt ein Sklave der Furcht, und muß unterdrückt werden, denn ſie dient nur mit Zwang.“ — Wie könnt ihr ſolche Grundſätze ausſprechen, entgegnet ihm ſein Vater, ihr ein Chriſt, erwählt, im Namen

des Friedensgottes über neue Christen zu herrschen? — Alvarez fühlt sich um so mehr zur Nachsicht verpflichtet, da ihm ein junger unbekannter Peruaner mit großer Aufopferung das Leben gerettet hat. Er beschwört daher seinen Sohn, einem Haufen gefangener Peruaner, die sich einer Rebellion schuldig gemacht haben, Gnade angedeihen zu lassen. — So sei es denn, erwiedert Gusman, da ihr es wollt; aber sie müssen Christen werden, so will es das Gesetz; das Leben wird ihnen geschenkt, wenn sie den Götzendienst verlassen. So gebieten wir den Herzen, und zwingen die Geister zum Guten. Auch den unbeugsamsten Muth beugt die Nothwendigkeit unter den Fuß des Altars. Ich will, daß die Sklaven meines Gesetzes vor Einem Gott zittern, wie vor Einem König. — Mit Zwang werden stolze Herzen nicht bekehrt; der wahre Gott ist ein Gott, welcher verzeiht. — Guzman ist trotz seines Stolzes in ein indianisches Mädchen verliebt, deren Vater, durch Alvarez Tugend angeregt, zum Christenthum übergetreten ist: „die unbarmherzige Wuth deiner Landsleute hätte uns ihren Gott hassenswerth gemacht; wir lieben ihn nur in dir, in dessen Herz er sich abbildet.“ Dieser alte Indier ist ebenso eingeweiht in die Geheimnisse der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, wie mit Ausnahme der Priester und ihrer Knechte alle Völker und alle Zeiten der Voltaire'schen Universalgeschichte; er will einen Gott quand-même, und betet zu dem neuerworbenen, da er doch irgend einen haben muß. Gieb die alten Vorurtheile auf, belehrt er seine Tochter, das Werk unsrer Priester, das unsre Vorfahren einem ungebildeten Volk überliefert haben. Er weiß die Sprache dieser alten Dunkelmänner sehr gut anzunehmen, wenn es seinen Zwecken gilt: deine ganze Seele gehört dem Gesetz der Christen, sagt er zu seiner Tochter, um sie zu der Ehe mit Guzman zu bewegen — sie hatte einen Bräutigam unter den Wilden, den Guzman hatte foltern lassen, um ihm Schätze abzulocken, von dem es aber unbekannt ist, ob er überhaupt noch lebt. — Gott gebietet dir durch mich diese Ehe; Er ruft dich an den Altar, Er leitet deine Handlungen; vernimm seine Stimme! — Schwerlich haben die alten Priester der Sonne anders gesprochen. Auch Alzire setzt ihrem Gehorsam nicht dogmatische, sondern ethische Gründe entgegen. Meine Augen haben bis jetzt nur durch eure gesehn, mein Herz, durch euch umgewandelt, verließ seine Götter; ich bedaure nicht den Fall ihrer Größe, die gleich uns sich vor diesem neuen Gott beugen mußte. Aber, wenn ihr mir in meinen grausamen Zweifeln versichertet, daß

der Frieden am Fuß seiner Altäre weile, daß sein Gesetz, seine trostreiche und reine Moral die Wunden meines Herzens heilen würde, so täuschtet ihr meine Schwäche. Auch am Busen dieses Gottes zerreißt eine unüberwindliche Neigung meine Seele. — Die christliche Religion kann die Liebe nicht unterdrücken, sie ist also nicht absolut. — Alzirens Geliebter, Zamor, lebt in der That noch, und zwar in Guzmans Fesseln, und brütet Rache. Auch er zweifelt an der Wahrheit der heidnischen Religion: Ihr ohnmächtigen, eitlen Götter meines Vaterlands: feindseligen Göttern habt ihr uns überliefert. Noch mehr wird er erschüttert, als Alvarez ihm seine Freiheit ankündigt. — Wie ist das möglich? was kann dich zur Gnade bestimmt haben. — Gott und meine Religion. — Haben denn jene Wüthriche denselben Gott als du? — Sie haben ihn, aber sie treten seine Gebote mit Füßen. — Dennoch bekehrt sich Zamor nicht, denn er hat ein Interesse an seiner Religion: am Altar der Sonnengötter ist ihm Alzire verlobt. Erinnere dich, ruft er jenem alten indianischen Diplomaten zu, daß sie mir angehört durch ewige Bande; zu den Füßen der Unsterblichen hast du sie mir versprochen. — Wie antwortet ihm der peruanische Talleyrand? — Rufe nicht diese Götter zu Zeugen, die nur Erdichtungen sind, diese Phantome, die ich nicht mehr anerkenne; vor dem Hauch des Gottes, den ich jetzt anbete, sind sie vergangen. — Dieser Antwort hätte sich Talleyrand nicht schämen dürfen. Wir dürfen dabei nicht übersehn, daß Monteza einer der tugendhaften Helden des Stücks ist. Der arme Zamor weiß ihm in seiner Verlegenheit nichts zu entgegnen als einen Ruf der Verwunderung: Wie? deine Religion! wie? das Gesetz unsrer Väter! — Ich habe es in seiner Nichtigkeit erkannt, antwortet ihm Monteza mit Salbung, und seine Chimaire verlassen. Möchte der Gott der Götter, in diesem Welttheil unbekannt, dein Herz erleuchten, und ihm sein Wesen offenbaren. — Die beiden Liebenden nehmen die Sache nicht so diplomatisch; Alzire verzweifelt, da sie ihr Schicksal nicht ändern kann, denn sie ist schon verlobt, und überhaupt ist die Jugend an die Sophismen des Jesuitismus noch nicht gewöhnt. Geh, erwiedert sie ihrem Geliebten, der sie zur Flucht bereden will, nimm mit dir mein Glück und mein Leben; laß mir die Schrecken der Pflicht, die mich bindet. Meine Ehre ist mir heilig wie meine Liebe; ich will beide erhalten. — Wie, ruft Zamor aus, diese schändlichen Eidschwüre, die man dir abgezwungen hat, dieser Gott, der Verderber meiner heimischen Götter, sollten

dich mir entreißen? — Ich habe es versprochen, das genügt; welchem Gott, darauf kommt es nicht an. — Dieser Gott ist ihr in der That ziemlich fremd und unverständlich: O du Christengott, siegreicher und furchtbarer! Ich kenne wenig deine Gesetze; deine Hand durchdringt von der Höhe der Himmel kaum die dichte Wolke vor meinen Augen. — Aber an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Zamor in seiner Leidenschaft stößt dem Guzman einen Dolch ins Herz; sie sollen alle hingerichtet werden, aber Guzmans Sinn wird im Sterben geändert: „der Schleier fällt, ein neues Licht erhellt mich; erst am Ende meiner Laufbahn erkenne ich mich selbst. Das Glück verblendete mich; die Liebe hat mich enttäuscht, ich verzeihe der Hand, durch welche Gott mich züchtigt. Lebe und sei frei, stolzer Feind, und erinnere dich daran, wie das Pflichtgefühl und der Tod eines Christen war.“ — Ja noch mehr, er legt die Hände der beiden Liebenden in einander. — Belehrt Amerika, und seine Fürsten, daß die Christen dazu bestimmt sind, ihnen Gesetze zu geben. Erkennet den Unterschied unsrer Götter: die deinen hatten dir Mord und Rache geboten, und der meinige zwingt mich im Augenblick, wo du mich ermordest, dich zu beklagen und dir zu verzeihn. — Das muß denn freilich den Wilden überzeugen: Wie! die wahren Christen hätten soviel Tugend! Ich fange an zu glauben, daß dieses Gesetz, welches dir eine so ungeheure Selbstverleugnung auflegt, unmittelbar von einem Gott herrührt. Ich habe Freundschaft und Treue gekannt, aber solche Seelengröße geht über meine Begriffe; und indem sie mich demüthigt, zieht sie mich unwiderstehlich an. Beschämt, mich gerächt zu haben, liebe und bewundre ich dich. — Sie werfen sich dem Sterbenden zu Füßen und werden alle Christen.

Ist das nun Voltaire's ernstliche Meinung? Ebensowenig als es Calderon Ernst ist, wenn er das Kreuz mit Julien in die Luft fliegen läßt. Jedes spanische Drama schließt mit der Bitte an die Zuschauer, Beifall zu klatschen. Um Beifall zu erregen, kann man das Christenthum ebenso bunt und phantastisch, auch selbst moralisch herausputzen, als irgend etwas anderes. Ganz anders ist es bei den protestantischen Dichtern, von denen man in Wahrheit sagen kann, daß sie mit ihres Herzens bestem Blut ihre Verse schreiben. Der Haß, den der Protestant gegen seine Religion in sich trägt, ist viel tiefer und durchgreifender, denn er hat sie in seinem Innern; dem Katholiken ist sie nur eine bunte äußerliche Maskerade, die ihm unbequem und beängstigend werden kann, die aber sein Herz nicht aufreibt. Der

Proteſtant denkt an ſeinen Glauben auch wenn er ſcherzt, er iſt in ihm gefangen. Man vergleiche Nathan und Mahomet, wenn man die Verſchiedenheit dieſes Haſſes gegen die Offenbarung würdigen will. Dem katholiſchen Atheiſten iſt der Prophet ein Betrüger, die Gläubigen Wahnſinnige; aber der Proteſtant geht tiefer in die Krankheit ein, er ſieht, wie ſie ſich in den beſten Herzen, den hellſten Geiſtern einniſtet, und welche Mühe es koſtet, ſich von ihr loszureißen.

Voltaire giebt, was das Publicum haben will. Wenn Zaire Erfolg gehabt hat, ſagt er ſehr naiv in der Vorrede zu dieſer Tragödie, ſo verdankt ſie das weniger ihrem Werth, als der Klugheit, die ich gehabt habe, von der Liebe ſo zärtlich zu ſprechen, als es mir irgend möglich war. — Die Liebe war Voltaire's egoiſtiſchen Herzen fremd, und er hielt ſie einer claſſiſchen Tragödie für ebenſo unwürdig, als die Scurrilitäten Shakespeares. Aber was thut man nicht um des Beifalls halber! — Ich habe darin dem Geſchmack meiner Zuhörer geſchmeichelt; man iſt ſicher, zu gewinnen, wenn man mehr den Neigungen der Leute zuſpricht als ihrer Vernunft. Man will Liebe haben, ein ſo guter Chriſt man auch ſein mag; und ich bin überzeugt, daß der große Corneille ſehr wohl daran gethan hat, in ſeinem Polyeuct ſich nicht darauf beſchränkt zu haben, durch die Neophyten die Bildſäulen Jupiters umſtürzen zu laſſen; denn ſo weit geht die Verkehrtheit, daß Polyeucts ſchöne Seele nur wenig Neigung erweckt haben würde, und daß die chriſtlichen Verſe, die er declamirt, in Verruf gekommen wären, wäre nicht die Liebe ſeiner Frau für dieſen Helden hinzugekommen, der viel beſſer ihre Neigung verdiente, als ihr lieber, frommer Ehemann. Zaire iſt das erſte Theaterſtück, in dem ich nun gewagt habe, mich der ganzen Empfindſamkeit meines Herzens zu überlaſſen. In dem Alter, das ſonſt für die Leidenſchaften am empfänglichſten iſt, war ich der Meinung, daß ſich die Liebe nicht für das Tragiſche eigne. Aber man muß ſich in die Zeit ſchicken, und ſo habe ich denn ziemlich ſpät angefangen, von Liebe zu predigen. Wenigſtens habe ich mich bemüht, dieſe Leidenſchaft mit ſoviel Anſtand zu überdecken als möglich. — Er hält dieſen Anſtand den Engländern vor, deren Theater ebenſo von zügelloſer Sinnlichkeit als von Schauderthaten, Gemetzel und Galgenſcenen angefüllt ſei. Von den Rohheiten der Shakespeariſchen Muſe ganz zu geſchweigen, citirt Voltaire eine Stelle aus Dryden's Kleopatra, als ein Muſter dieſes ſchlechten Geſchmacks: „komm zu mir, komm in meine Arme, mein theurer Krieger;

zu lange war ich deiner Liebkosungen beraubt. Aber wenn ich dich in meinen Armen halte, wenn du ganz mein sein wirst, dann will ich dich für deine Grausamkeit bestrafen, mit glühenden Küssen, deren Spur auf deinen Lippen bleiben soll." — Es ist höchst wahrscheinlich, sagt Voltaire, daß Kleopatra sich öfters in diesem Geschmack ausgedrückt haben wird, aber eine solche Unanständigkeit muß man einem respectabeln Publikum nicht vorführen. Man mag sagen: es ist dies die reine Natur. Gerade diese Natur muß man mit aller Sorgfalt verhüllen. Es zeigt nicht von Kenntniß des menschlichen Herzens, wenn man durch solche anstößige Bilder zu gefallen meint; im Gegentheil schneidet man dadurch der Seele die wahre Lust ab. Wenn von vornherein Alles aufgedeckt ist, so bleibt nichts mehr zu suchen, nichts zu wünschen, und man langweilt sich. Deshalb hat die gute Gesellschaft Genüsse, von denen die gemeinen Leute nichts verstehn. Die Zuschauer sind in diesem Fall wie Liebhaber, denen ein zu eilfertiger Genuß widersteht: nur durch hundert Wolken muß man solche Vorstellungen zeigen, bei deren zu großer Nähe man erröthen müßte. Der Schleier erhöht den Genuß der Gebildeten (des honnêtes gens), und es giebt für sie kein Vergnügen ohne Anstand. —

Ein anderes Beispiel der Voltaire'schen Christlichkeit ist Zaire. Zaire ist von der frühsten Kindheit an im Harem des Sultan Orosman aufgewachsen. Ihre Gesellschafterin, eine Christin, sucht sie vergebens im Glauben zu erhalten; ein Kreuz, das sie am Halse trägt, soll ein geheimes Pfand der Treue sein, die sie dem Gott schuldig ist, den sie verlassen hat. — Aber Zaire liebt ihren Herrn, und er ist dessen würdig. — Ich kann die Gründe der Religionen nicht untersuchen, aber kann mein Herz einen Gott anerkennen, den mein Geliebter verabscheut? Die Gewohnheit und das Gesetz knüpfte meine frühsten Erinnerungen an die Religion der glücklichen Muselmänner. Die Erziehung unsrer Kindheit formt unsre Empfindungen, unsre Sitten, unsern Glauben; die Hand unsrer Väter gräbt in unsre schwachen Herzen diese Charaktere, die das Beispiel und die Gewohnheit auffrischen, und welche vielleicht nur Gott in uns auslöschen kann. Der Glaube der Christen wurde mir zu spät bekannt. Ich bin übrigens keineswegs gegen denselben eingenommen, im Gegentheil hat dieses Kreuz sehr oft unwillkührlich in meiner Seele eine gewisse Achtung und Scheu hervorgerufen. Ich ehre diese liebeathmenden Gesetze, welche das Elend von der Erde verbannen, und aus den

Menschen ein Volk von Brüdern machen. Verpflichtet, sich zu lieben, sind sie ohne Zweifel glücklich. — Allein die persönliche Liebe zu Orosman überwindet diese allgemeinen Ideen. Sie ist im Begriff, ihn zu heirathen, denn der Sultan, aus Rücksichten auf die Wohlfahrt des bürgerlichen Lebens, ist entschlossen, die Polygamie aufzuheben. Er ist ein civilisirter Othello: „ich muß bekennen, mein Herz will Alles glühend haben; eine gemäßigte Liebe würde ich für Haß ansehn.“ — Unter diesen Umständen kommt Nerestan zurück, ein junger Ritter, der in gleichen Verhältnissen mit Zaire aufgewachsen, dennoch dem Christenthum treu geblieben war, und mit Orosmans Erlaubniß Frankreich durchreist hatte, um Lösegeld für eine Anzahl gefangener Christen einzusammeln. Er hat gerade so viel aufgetrieben, um zehn loszukaufen, darunter den alten Lusignan, den letzten Abkömmling der cyprischen Könige; für sich selbst hat er Nichts mehr übrig, und will daher Sklave werden. Orosman läßt sich an Großmuth nicht überbieten, hundert christliche Ritter werden freigelassen, und zwar ohne Lösegeld. Nur Lusignan freizulassen verbietet die Rücksicht auf das Wohl des Staats; aber was kann die Politik gegen das sanfte Flehen eines schönen Auges? Lusignan wird befreit, denn Zaire will es so. — Die befreiten Christen bedanken sich bei Nerestan: — Ich habe nur die gewöhnliche Pflicht eines Franzosen erfüllt; ich habe gethan, was an meiner Stelle Jeder von euch gethan haben würde. — Ohne Zweifel, und jeder Christ, jeder Edelmann muß sich für seine Religion aufopfern, und das Glück solcher Herzen wie das unsrige besteht darin, Alles hinzugeben für das Wohl der Andern. — Nur über einen Kummer seufzt sein Herz: daß Zaire für einen barbarischen Herrn ihren Gott verlassen hat. Man ermuntert ihn, auch diesen Umstand zu benutzen, um auf Orosman günstig zu wirken: der Gerechte kann, ebenso wie der Kluge, selbst aus der Schuld und dem Unglück Vortheil ziehen. — Zusammentreffen mit Zaire; es ergiebt sich, daß Zaire und Nerestan Lusignan's Kinder sind. — O Gott, der du sie mir wiedergiebst, giebst du sie mir auch als Christen? — Die schreckliche Wahrheit kommt an's Tageslicht. „Denke wenigstens an das Blut, das in deinen Adern fließt: es ist das Blut von zwanzig Königen, die alle Christen waren. Außerdem muß die Localität dich erinnern: dies ist der Jordan, wo Christus u. s. w. Du kannst keinen Schritt thun, ohne deinen Gott zu finden, du kannst nicht dabei bleiben, ohne deinen Vater zu verleugnen, deine

Ehre und deinen Gott. Ich ſehe dich in meinen Armen zittern und weinen, auf deine blaſſe Stirn prägt Gott die Reue aus.“ — Dieſe Gründe ſiegen; ſie ſchwört Chriſtin ſein zu wollen. Noch denſelben Abend ſoll ſie getauft werden. Nereſtan traut noch nicht recht, und beſucht ſie heimlich, um ſie in ihrem Vorſatz zu beſtärken: — Wie, ich bin deine Schweſter, und du könnteſt glauben, daß ich daran denken könnte, mein Blut und mein Geſetz zu verleugnen? — Dennoch muß ſie geſtehn, daß ſie Orosman liebt. — Ich würde dich ſogleich tödten, wenn nicht die Religion es mir verböte. — Wenigſtens muß ſie ſchwören, nicht eher zu heirathen, ehe ſie vom Papſt Conſens erhalten. — Sie wird von wechſelnden Zweifeln beängſtigt: Warum hebt die Religion nicht meine Liebe auf, wenn ſie dieſelbe verbietet? warum liegt der edle Orosman Gott nicht ebenſo am Herzen, als die Chriſten, von denen doch Viele ſo ſchlecht ſind? Ich weiß es nicht, aber kurz, ich wage zu hoffen, daß dieſer Gott, von deſſen Gnade man mir tauſendmal geſagt hat, dieſe Liebe mit der Zeit gutheißen wird. Du Gott meiner Ahnen, möge deine Hand mich führen und dein Auge mich erleuchten! — Orosman wird von den heimlichen Zuſammenkünften benachrichtigt, und argwöhnt ein zärtliches Einverſtändniß; die Eiferſucht einer edlen, männlichen und verſtändigen Seele iſt übrigens ſehr gut geſchildert, auch in den raſchen Übergängen. Endlich belauſcht er das letzte Stelldichein, an dem der Act der Taufe vor ſich gehen ſoll; von der Leidenſchaft geblendet, erſticht er ſie. — Sie hat unſern Gott und unſer Geſetz beleidigt, ruft ihm Nereſtan zu, und dieſer Gott beſtraft ſie dafür, dich geliebt zu haben! — So bleibt Orosman nichts übrig, als ſich zu tödten, und zwar ziemlich mit den Worten Othellos.

Wie in der Kirche alle Pflichten aus feſtſtehenden Maximen hergeleitet werden, die außerhalb des Gefühls ſtehn, ſo kann man es im weiteren Sinn von den Gefühlen ſelbſt ſagen. Bei Calderon haben wir keine Spur von Nationalſtolz gefunden, bei dem Franzoſen iſt dieſer die Hauptſache; wir haben ſchon von dem Gott unſrer Ahnen gehört, ſo werden auch Ehre, Liebe, Muth u. dgl. ſtets auf Frankreich bezogen. — Il n'est point de Français que l'amour avilisse. — Jene Tugend der Reflexion ſpricht ſich in der ſententiöſen Art aus, mit der Voltaires Helden ihre Gefühle an den Tag legen. Es iſt immer der Verſtand, und zwar ein ſehr altkluger, der den Ausſchlag giebt. Unſre Sitten ſind anders geworden, ſagt Cäſar zu

Brutus, man muß auch die Geſetze ändern. Ebenſo rechtfertigt Mahomet ſeine Neuerungen vor dem Edlen, der dem Gott ſeiner Ahnen treu bleiben will, durch politiſche Maximen. Den Fanatismus in einer großen, heroiſchen Seele kann der Katholik nicht begreifen, denn bei ihm iſt er eine äußerliche Knechtſchaft; nur Jeſuitenſchüler, Seiden weiß er zu zeichnen. — J'embrasse avec horreur une vertu cruelle, ſagt Brutus, der Jeſuitenſchüler, als er erfahren hat, daß Cäſar ſein Vater iſt, und dennoch ihn tödten will. — Die Pflichten werden berechnet: si je me sacrifie, l'amitié me l'ordonne et surtout la patrie, ſagt der edle Coucy, als er ſeine Liebe zu Adelaide von Guesclin aufgiebt, um durch dieſe ſeinen Feldherrn zum Übertritt zu ſeinem legitimen Monarchen zu beſtimmen. — La vertu le conseille et la beauté l'ordonne, ſagt Vendome, und der gewiſſenhafte Coucy, der Caſuiſt, erwiedert: l'effet en est trop beau pour en blâmer la cause.

Iſt noch nicht die Geiſtesverwandtſchaft mit Calderon klar genug, und der diametrale Gegenſatz zu Shakeſpeare? — Aber wir können noch mehr Chriſtenthum in den Dichtungen des argen Spötters auftreiben; wir ſchlagen eine beliebige Seite der Henriade auf. „In dieſem Augenblick genußte der Gott des Weltalls, der auf den Winden fliegt, der die Meere hebt, deſſen unausſprechliche Weisheit die Königthümer aufbaut und zerſtört, von ſeinem flammenden Thron, der auf der Höhe des Himmels leuchtet, auf den franzöſiſchen Helden ſeine Augen zu ſenken. Er leitete ihn ſelbſt u. ſ. w.“ — Der alte Hofmann ſchildert einen Eremiten: dieſer ehrwürdige Greis hatte fern von dem Hof in dieſer Einſamkeit ſüßen Frieden geſucht. Dort machte er ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeines Nachdenkens, dort bedauerte er die Tage, die er eitel an Luſt, Liebe ꝛc. dgl. verſchwendet. Er trat die menſchlichen Leidenſchaften mit Füßen, und erwartete ruhig den Tod, ihn mit Gott zu vereinigen. Dieſer Gott, den er anbetete, ſorgte für ſein Alter, er ließ in ſeine Einſamkeit die Weisheit niederſteigen, und verſchwenderiſch mit ſeinen göttlichen Schätzen, öffnete er ſeinen Augen das Buch der Zukunft. — Das iſt der Kern: Ludwig XIV. ſoll in der Henriade geprieſen werden, er lebte nach Heinrich, alſo muß die Zukunft verkündet werden; das iſt ein Wunder; ein Wunder geſchieht nur an Gläubigen, alſo brauchen wir einen Gläubigen, da iſt er! — Dieſer Eremit ſetzt auch die Meinung des Katholiken über die Kirchentrennung auseinander. Heinrich ſelbſt,

damals Protestant, zweifelte noch, und betete zum Himmel, daß ein Strahl göttlicher Klarheit seine Augen entwölken möge. Zu allen Zeiten, sagte er, war die heilige Wahrheit bei den schwachen Sterblichen von Irrthümern umringt. Soll ich über die Pfade in Unklarheit bleiben, die zu Gott führen, da ich doch allein in ihn meine Zuversicht setze? Ach ein so guter Gott, der doch Herr über den Menschen ist, würde von ihm angebetet werden, wenn es sein Wille wäre. Laß uns, antwortet der Greis, seine Rathschlüsse verehren, und ihm nicht die Fehler der Menschen aufbürden. Ich sah den Calvinismus in Frankreich entstehn, ärmlich, im Staube schleichend, ich sah ihn langsam durch hundert dunkle Schleichwege sich nähern. Endlich sah ich, wie dieses Phantom hochmüthig aus dem Staube sein Haupt erhob, sich auf den Thron setzte, die Menschen beleidigte (die Scene spielt in England), und mit einem frevelhaften Fuß unsre Altäre umstieß. Damals zog ich mich in diese einsame Grotte zurück, den Fall meiner Religion zu beweinen. Hier tröstet wenigstens einige Hoffnung meine letzten Tage: ein so neuer Cultus kann nicht ewig dauern. Aus den Launen der Menschen ist er hervorgegangen; man wird ihn umkommen sehn, wie man seine Entstehung betrachtete. Die Werke der Menschen sind zerbrechlich wie sie selbst, und Gott lenkt nach seinem Willen ihre ehrgeizigen Absichten. Er allein ist unwandelbar; und während auf der Erde zahllose Secten sich unerbittlich bekämpfen, ruft die Wahrheit zu den Füßen des Ewigen. Selten erleuchtet sie einen stolzen Sterblichen; aber wer sie mit dem Herzen sucht, kann sie einst erkennen. Ihr werdet erleuchtet werden, weil ihr es sein wollt, Gott hat euch auserwählt. — Jedes seiner Worte drang wie ein Flammenschwert in die Tiefen von Heinrichs Seele. Er glaubte sich in diese seligen Zeiten versetzt, wo die einfache Tugend, Wunder wirkend, den Königen gebot, und Orakel aussprach. Thränen brachen aus seinen Augen, und in diesem Augenblick schimmerte ihm die Morgenröthe des Tages, den er noch nicht scheinen sah. — Die Zeit der Regentschaft ist vorbei (die Henriade erschien 1723), rasch die heilige Maske wieder vor das Gesicht! — Der heilige Ludwig führt seinen Enkel in den Himmel, und läßt ihn dort die Bilder der Zukunft Frankreichs sehn. Wir wollen hören, wie der Katholik die glorreichste Zeit desselben feiert, das Reich Ludwigs XIV. „Himmel! welche prachtvolle Masse von Sklaven liegt zu den Füßen dieses Königs, vor dem alle zitternd! welche Ehren! welche

Verehrung! kein König hat je das Volk so an Gehorsam gewöhnt... Bewundernswürdig in seinem Leben, und noch größer in seinem Tode!! Glückliches Zeitalter, welches die Natur mit seinen schönsten Geschenken maßlos überhäuft! u. s. w."

So giebt die Poesie Jedem ihr Theil: der Aufklärung und der gemeinen Vorstellung, die noch am Christenthum hängt. Es ist dies eine Wendung, die wir im Großen bei der mächtigen Gesellschaft der Jesuiten zu verfolgen haben, zu der wir nun übergehn.

---

3. Der Jesuitismus.

Der König hatte die Kirche gesichert, sie hatte ihn dafür gesalbt und mit der heiligen Majestät gekrönt, einem Abglanz von der Glorie des Himmels. Aber die Kirche blieb dabei in der Erscheinung eine äußere Macht; sie ging nicht, wie die protestantische, in den Staat auf. Dem weltlichen Katholicismus gegenüber bildete sich ein streng geistlicher.

Ebenso wie der Protestantismus ging die Erneuerung der Kirche von dem Gefühl ihrer Verweltlichung aus. Es waren äußere Verwickelungen, die jenen dahin trieben, zur Idee des ursprünglichen Christenthums zurückzukehren, und das ganze Gebäude der Kirche als Menschenwerk über den Haufen zu werfen. Als Gegensatz machte sich in der Kirche eine streng geistliche Richtung geltend, die Ideen des Priesterthums in ihre mittelalterliche Bedeutung wiederherzustellen. Theils wurden die alten Orden, sowie der ganze Clerus, nach der alten strengen Zucht reformirt, theils neue gestiftet, die ausschließlich diesen Zweck hatten: Theatiner, Capuciner, Barnabiten. Es war eine umgekehrte Reformation, eine Wiedergeburt, die aus der Reflexion hervorging und diesen Ursprung nicht verläugnen konnte. Wenn die alten Orden ihre Gelübde, die regelmäßige Andacht, die Bußübungen u. s. w. unmittelbar aus der religiösen Phantasie geschöpft hatten, so wurden sie jetzt wieder hervorgesucht, um diese Phantasie aufs Neue zu entzünden. Alles Gemachte hat etwas Krankhaftes, so diese Wichtigkeit, die auf die Einzelheiten des Dienstes gelegt wurde. Dabei waren die Standesunterschiede doch schon zu sehr eingebürgert; die regulirten Kleriker verpflichteten sich, von

Almoſen zu leben, ohne zu betteln, was aber auch nicht ſchwierig war, da ſie den vornehmſten Familien angehörten. Daß die höhern Stände in ſich gingen, hatte zu deutlich das Gepräge der Abſichtlichkeit auf der Stirn: das Volk ſollte ein Schauſpiel von der Liebe Gottes haben. Mit der Erneuerung der Frömmigkeit geſchehen auch wieder Wunder, die gebildete Welt kreuzigte ihre Vernunft, denn nur, was mit einem gewiſſen Glauben und Ernſt gepredigt wird, hat ſeine Wirkung auf die Maſſe. Man war ſehr ſtreng gegen die Übertretungen des geiſtlichen Anſtandes; ich will nicht ſagen, daß immer Abſichtlichkeit im Spiel war, im Gegentheil wurden auch weltlich geſinnte Kirchenfürſten in ihrem Innern ernſtlich umgeſtimmt; aber das Urſprüngliche war die Reflexion, und dieſe trat in der gefliſſentlichen Förderung des Aberglaubens und Fanatismus hervor. Auch der Haß gegen den Proteſtantismus, mit dem man doch in vielen Beziehungen etwas Verwandtes herausfühlen mußte, hatte etwas Gezwungenes, und war um ſo bitterer. Der Proteſtantismus, namentlich wie Calvin ihn ausgebildet, wurde eben dadurch in ſeiner Richtung weiter getrieben; er floh um ſo entſchiedner alles phantaſtiſche Beiwerk, jemehr die Kirche es ſuchte, er warf ſich mit Eifer auf das ſichre unumſtößliche Wort, und wurde hart und argwöhniſch.

Die Reformation hatte ſich an das Volk gewendet, ſeinen Glauben erregt, ſein Gefühl empört, und es zum Kampf gegen die Kirche geführt; die Kirche regte ihrerſeits das Volk auf. Aber ſie hatte ſeinen ſittlichen Anforderungen nichts zu bieten, ſie wandte ſich an das Sinnliche in ſeiner Natur. Das Geiſtloſe, das in der Maſſe liegt, dieſe blinde Wuth, die ſich auf den nächſten Gegenſtand der Furcht wirft, wird ihr Zunder. Derſelbe Thiergeiſt, der in der Bluthochzeit in den Leichnamen der Huguenotten wühlte, trieb ſpäter die Furien der Hallen in bachantiſchen Tänzen um die Häupter der geſchlachteten Ariſtokraten. Aber die Religion, die Entäußerung der Seele an eine transcendente Idee, giebt dieſem Thiergeiſt erſt ſeine rechte Form. In der Religion iſt mir der Gegenſtand das Einzige; Gott, Freiheit, Gleichheit, Recht, in dieſen Ideen liegt mein entäußertes Selbſt, meine einzige Liebe und Hoffnung, die Bürgſchaft meines Daſeins und meiner Unendlichkeit, der Abgrund, der die ganze Welt in ſich geſogen hat. Wer mein Hab' und Gut, Weib und Kind verletzt — laß fahren dahin! Aber wer mir meinen Himmel raubt, der vernichtet mich in allen Tiefen meines Daſeins; zwiſchen uns iſt an

kein Erbarmen zu denken. Der Tiger wüthet für seinen Fraß, aber des Menschen dämonische Gewalt ist es, sich für eine Idee zu begeistern; seine Wuth ist um so unheimlicher, je heiliger sie ist.

Auch der Protestantismus hat seine Fanatiker, aber diese fanden ihren Glauben in sich selbst, auch in ihrer schrecklichsten Entäußerung ist noch etwas Menschliches. Der Katholik dagegen verkauft seine Seele einem Andern; er hat sein Gewissen nicht in sich, er ist einer fremden Macht verpfändet. Der katholische Fanatiker ist ein geistloses Werkzeug, er mordet als Maschine. Wenn der Protestantismus auch den Geist verhärtet, so läßt er ihn doch in seiner Integrität; der Protestantismus kennt keine Bartholomäusnacht.

Wohl aber hat die Geschichte ein Blatt, dessen Inhalt uns noch viel unheimlicher durchbebt, als selbst das Mordgewühl in den Straßen von Paris; ein Glaubensact, in dem die Religion beide Confessionen vereinigte. Auch der Protestantismus hatte den Menschen mit Gott nicht wahrhaft zu versöhnen gewußt, denn er hatte Gott nicht zu begreifen gelehrt; so blieb die Furcht vor dem Bösen, das uns vom Himmel trennt. Der Aberglaube fände keine Nahrung ohne dieses Dämonische, das in den Tiefen der Seele sich versteckt. Dieses ursprünglich Böse ist nichts als die Furcht. Die Furcht schafft Gespenster und Teufel, die Phantasie giebt dieser Negativität eine scheinbare Gestalt. Die Furcht ist grausam, denn sie ist das absolut Geistlose; was meinem Wesen unbedingt fremd ist, das erweckt in mir kein Mitleiden. Die Furcht vor dem Bösen brach in den Hexenprocessen aus. Hier war es die Negation Gottes, der Teufel, der in seinen Creaturen verfolgt, gemartert, zerfleischt, geistig und leiblich vernichtet wurde. Erbarmen gegen den Teufel ist eine Sünde, die weder Gott noch Menschen vergeben können. Der scheue Blick in den unendlichen Abgrund der Subjectivität, die schreckliche Ungewißheit, ob der Mensch nicht durch eine unendliche Scheidewand vom Himmel getrennt werde, erregte den grauenvollen Verdacht, daß die Seele die Macht habe, sich durch freien Entschluß auf ewig von Gott abzuwenden, sich der Hölle zu veräußern. Nur der Mensch hat die entsetzliche Gewalt, seinem Wesen so weit zu widersprechen, daß er sein Leben freiwillig endet; nur der religiöse Mensch hat die noch schrecklichere Gewalt, sich selbst zu verfluchen, d. h. seine Selbstvernichtung in das Unendliche auszudehnen. Jeder Eid ist, streng genommen, ein Fluch, denn ich verpfände in ihm meine ewige Seligkeit. Es war

eigentlich der Proteſtantismus, der dieſe Innerlichkeit eröffnet hatte, der auch mit der Ewigkeit der Hölle Ernſt machte. Das Innerliche des Willens, der mit Freiheit ſich dem abſtracten Geiſt des Böſen verkaufte, wurde der Gegenſtand des religiöſen Haſſes, und da das Innere nicht objectiv unterſucht werden kann, ſo war es das ſubjective Wiſſen, der Verdacht, der über die Schuld entſchied. Die Hexenproceſſe enthüllen uns die geheimſte Tiefe jener Zeit; nicht allein die Schlächter, auch die Opfer waren beſeſſen, auch ſie glaubten zum Theil wirklich der ewigen Verdammniß durch eignen Entſchluß verfallen zu ſein. Der Schauder über die abſolute Trennung der Natur von Gott wurde zu dem fieberhaften Gelüſt, trotz der ewigen Höllenſtrafen unendlich mit ihm zu brechen. Auf der andern Seite ſucht eben dieſer Schauder einen beſtimmten Gegenſtand, in ihm den ewigen Feind ſeines abſoluten, entäußerten Weſens zu verfolgen. Gottes Reich war vorüber und der Teufel herrſchte: als Buhle, als Geſpenſt trieb er ſein Weſen. Die Nachtſeite der menſchlichen Natur enthüllt ihre unheimlichſten Tiefen. Die geiſtloſe Welt iſt vom Spuk einer unterirdiſchen angefüllt. Der Teufel iſt die abſolute Negativität; ſein Reich war gekommen, weil der Glaube ſeine Wahrheit verloren hatte; der Haß war das Weſen der vom Geiſt verlaſſenen Welt.

Dieſer Haß heftet ſich an Alles, was ſich irgend auf den Glauben bezieht: an das Planetenſyſtem, an den Kalender; die Verfolgung betritt mit brutaler Zudringlichkeit den reinen Boden der Wiſſenſchaft. Bis dahin hatte ſich die Kirche in Vielem, was ihrem Princip widerſprach, unbefangen gehn laſſen, weil ſie mit dem Gedanken Nichts glaubte zu thun zu haben; nun machte ſie Halt, und ihr Grimm gegen die Autonomie der Subjectivität richtete ſich gegen jede bewußte Thätigkeit und Erkenntniß. Im Proteſtantismus verzehrte ſich der Haß in ſich ſelbſt: die Secten waren ſeine Erſcheinung. Die alte Kirche hatte auch zu dieſem Atomismus der Lehre und des Glaubens keine Kraft mehr, weil ſie das Denken von ſich ausgeſchloſſen hatte, und weil die Secten nichts weiter ſind, als verknöcherte Gedanken. Dieſes dumpfe Brüten der Seele, die ſich nur von phantaſtiſchen Bildern nährt, erſtarrt zu einem gedankenloſen, ſtagnirenden Quietismus. Die Religion hat mit allem Geiſtigen abgeſchloſſen und iſt nur noch ein Geſchäft der Nothdurft, das man herkömmlich verrichtet, um ſich dann nicht weiter ſtören zu laſſen.

Die ſubſtantiellen Intereſſen ſind untergegangen, aber Einen

Glauben hat der Mensch sich bewahrt, den an sein unmittelbares Dasein. In der Welt herrscht der Zufall, aber auch der Zufall beugt sich unter der Härte des absoluten Egoismus. Gleichgültig tritt der Abenteurer über die Leichen von Tausenden hinweg, fremd bleiben ihm die lebendigen Ideen der Religion und Sittlichkeit, ohne Bedenken verräth er Fürst und Vaterland, in seiner absoluten Ideenlosigkeit traut er auch keinem Andern; aber Eine Idee steht ihm fest, der Glaube an sein Glück. Mit geheimnißvoller Schrift ist es in den Sternen geschrieben; die objective Welt, die Gesetze der Natur haben kein Bestehen für sich, sie sind nur Hieroglyphen, in denen der Fanatismus der Selbstsucht seine Bestimmung liest.

Diese phantastische Symbolik des Egoismus steht nicht allein; sie liegt in der ganzen Entwickelung der Geschichte. Wo die Innerlichkeit des Gemüths ebenso wie der Ernst des Denkens aufgegeben wird, bleibt nur die Allmacht der Phantasie. Der Katholik hat die Macht über seine Seele verloren, ihm bleiben die Sinne und die Leidenschaften. Diese mußten geblendet werden, und so sorgte die Kirche für den Schein: ihre Künstler stellten Heiligenbilder auf, erfanden schmeichlerische Töne und wiegten mit ihnen die Seele ein. Das Leben war ein Wechsel von Traum und Schlaf; im Wachen träumte man nur lebhafter und objectiver. Wenn die phantastische Welt des Scheins die Phantasie hinreichend beschäftigte, so sorgte der Priester dafür, daß der Geist durch die Wirklichkeit in keine unruhige Spannung versetzt wurde. Der gedankenlos heruntergebetete Rosenkranz erlöste in leichtem Mechanismus das Gemüth von allen Pflichten, der Beichtvater strengte nur das Gedächtniß an, um den Verstand nicht zu Worte kommen zu lassen.

Aber hinter dieser phantastischen Gaukelei lauerte ein böses Wesen. Lauscht auf die gedämpfte Stimme des Beichtvaters! er nimmt dem zerknirschten Sünder alle Sorge, aber er haucht ihm den bösen Geist des Fanatismus ein. Seht aufmerksam auf diese Menge, die vor dem Venerabile im Staube liegt, es ist die brutale Masse, die ein Wink ihres Hirten zur Mordlust treibt. Die Kirche ist die büßende Magdalena, die ihr Fleisch kasteit, weil sie zuviel geliebt; sie ist die geheiligte Convenienz des Schmerzes, die das inhaltlose Gemüth mit der heiligen Schwärmerei des Leidens erfüllt. Maler und Dichter, selbst protestantische, wetteifern, uns das süße Bild jener leidenden Heiligen in die Seele zu prägen, die auf dem Schaffot

starb, Maria Stuart. Wie rauh und philisterhaft erscheint dagegen Elisabeth, deren unpoetisches, brutal protestantisches Gemüth den Grund zu dem Glück eines großen und freien Volks gelegt hat. Die Poesie, wenn sie im Phantastischen bleibt, wie die Kunst überhaupt, welche der Kirche dient, übt ihren Zauber an den Sinnen aus, denn sie verschmäht den sittlichen Geist. Hütet euch vor dieser neuen Heiligen! Magdalena lügt auch in ihrer Buße, sie kokettirt mit dem Herrn, wie früher mit den Kindern der Welt. Aus dem Abgrund ihrer dunkeln Augen strahlt Mordlust in die Seele derer, die hineinblicken, und an ihren Händen klebt verruchtes Blut. —

In seinen geheimsten Tiefen aufgeregt, drängte nun das religiöse Gefühl wieder das nationale Interesse zurück, und untergrub den Zusammenhang der Staaten. Die deutschen Protestanten suchten französische Hülfe; die strengkatholische Partei in Frankreich schloß einen verrätherischen Bund mit König Philipp, die Huguenotten mit England. Noch einmal schien es, als solle das kaum begründete Nationalbewußtsein von dem Geist der religiösen Abstraction zersetzt werden. Als die Kirche ihre Gläubigen zu einer geschlossenen Schaar gesammelt, wurde das Bündniß mit dem Königthum wieder zweifelhaft. Eine Reihe katholischer Schwärmer wagte sich an das Leben der englischen Monarchen, zwei französische Könige fielen unter der Hand des Meuchelmörders. Bei dem Morde Heinrichs III. jubelte der Papst, und nannte es ein sichtbares Wunder der göttlichen Allmacht. In Rom wurde der Degen Guise's geweiht, des Helden der Kirche, der ihn gegen seinen gesalbten Monarchen zog. Nun wurde der Protestantismus der Anwalt der göttlichen Sendung des Königthums; die Kirche erkannte es als heilig, so weit es von ihr geweiht war; der Protestantismus an sich. Auch die Kirche hatte ihre Märtyrer, namentlich in England; sie nahm in ihrer Wirksamkeit zuweilen eine revolutionäre Tendenz, sie predigte die Souveränität des Volks. Der religiöse Haß hatte sich in weltliche Interessen so verflochten, daß er den eigentlich kirchlichen Streit überdauerte. Halb wider seinen Willen wurde der Papst zu den alten Ideen zurückgeführt, seinen Fuß auf den Nacken der Könige zu setzen, und allmälig kehrte der Geist der Innocenze wieder in gutem Glauben in die neue Zeit zurück.

Wir haben das wirksamste Werkzeug der kirchlichen Reaction

bis jetzt nur im Vorbeigehn berührt, um es hier in seiner vollständigen Entwicklung darzustellen, die Gesellschaft Jesu.

Den revolutionären Bestrebungen des Protestantismus folgte eine reactionäre Bewegung, die gegen ihn gerichtet war, die aber, um ihn einzuholen und mit ihm zu wetteifern, in manchen Beziehungen mit ihm verwandt sein mußte. Mit den alten Waffen der Kirche konnte der Kampf nicht ausgefochten werden. Um die erwachte Reflexion zu bezwingen, nahm die Kirche die Reflexion in ihr eignes Wesen auf.

Die Jesuiten sind nicht als eine vereinzelte Erscheinung aufzufassen, sie sind das Organ, in welchem die bewegende Kraft der Kirche zur Geltung kam. Der Jesuitismus ist ebensowenig von der geschichtlichen Entwickelung der Zeit zu trennen: er ist ein bestimmter, einseitiger Ausdruck des Christenthums, wie die Kirche selbst, die Secten, der Mysticismus, Pietismus u. s. w. Er hat seine verschiedenen Phasen, wie die Entwickelung der Zeit, in welche er fällt. Allerdings offenbart sich in all' seinen Verwandlungen Ein Geist: die Illusion eines Glaubens, der im bewußten Gegensatz gegen den Geist der Bildung, durch Reflexion und Phantasie künstlich wieder hervorgerufen, nach äußerlicher Bethätigung strebt, da er die innerliche Lösung seines Zwiespalts nicht finden kann, und der daher in sein Gegentheil umschlagen muß.

Wir finden kein Institut, in welchem sich die Romantik in all' ihren Bestimmungen so umfassend gegen das so zu sagen classische Bewußtsein der Wirklichkeit auflehnt, als der Orden des heiligen Ignatius. Von den romanischen Völkern ist er ausgegangen, nicht nur seinem Motiv, sondern seiner ganzen Einrichtung nach; die beiden wesentlichen Elemente der romantischen Denkungsart, das Phantastische, sich das Absolute in Visionen vorzustellen, und diese Tendenz der Abstraction, das Heilige außerhalb der wirklich geistigen Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen, es in seiner Absonderung von der Erscheinung zu verarbeiten in einer phantastischen Dialektik, die das reine Denken der Totalität der Seele entzieht, finden wir in seiner Geschichte in einander gebildet, nur so, daß in den verschiedenen Phasen seiner Entwickelung bald das eine, bald das andere hervortritt.

Aufgewachsen in den Vorstellungen, die in den Romanen des Ritters von La Mancha niedergelegt waren, von einem dunkeln, un-

bestimmten Ehrgeiz getrieben, durch einen unglücklichen Zufall der natürlichen Befriedigung desselben beraubt, sinnlich und phantastisch von Natur, bildete sich Loyola halb künstlich zu einem Schwärmer. Ebenso wie die irrenden Ritter der Tafelrunde, ohne ein bestimmtes Ziel vor Augen zu haben, weihte er seine Waffen in ritterlicher Nachtwache der heiligen Jungfrau, legte eine Generalbeichte ab und ergab sich den raffinirtesten Bußübungen — man kann sagen, um zu sehen, was der Herr aus ihm machen würde. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, wo er sich das Lager des Herrn dem Heerlager der Bösen zu Babylon gegenüber aufgeschlagen vorstellte, schwebte ihm vor; eine Ritterfahrt zu Ehren unsrer lieben Frauen, die bei ihm eine ähnliche Rolle spielte, wie in der Morgenröthe von Copacavana. Je mehr er sich kasteite, je tiefer er in sein Inneres eingrub, desto entsetzlichere Zweifel bedrängten ihn; einen objectiven Ruhepunkt, wie Luther in der heiligen Schrift, konnte er nicht finden, denn die Phantasie giebt nur zerstreute Bilder, keinen Glauben, und er war dem Selbstmord und der Verzweiflung nahe, bis er in einer künstlichen Begeisterung sich endlich kurz und gut entschloß, jene trüben Bilder als Anfechtungen des Teufels abzuweisen, und nur entzückenden Phantasien nachzuhängen. Er erwachte wie aus einem Traum, und genoß nun Eingebungen der glänzendsten Art; er schaute das Geheimniß der Dreieinigkeit, das Fleisch des geopferten Christus in der Hostie, die Himmelskönigin u. s. w. Zeugnisse brauchte er nicht weiter, er hatte den Himmel in sich selbst. Indeß auch diese entzückenden Visionen konnten die Unruhe seiner Seele nicht stillen, es war der Drang nach einer objectiven Thätigkeit, der, ihm selber unbewußt, ihn bewegte. Das Bedürfniß, sich auszusprechen, führte ihn zuerst in eine kleine Gesellschaft junger Männer, die von ähnlichem Ehrgeiz getrieben, von ähnlichen Phantasien heimgesucht wurden. Die neuen Orden, die er in Italien kennen lernte und an denen er lebhaften Antheil nahm, gaben seiner Phantasie eine bestimmte Richtung. Die Umwandlung war rasch und entschieden: der Gegenstand des Kampfes war gefunden, die Ketzerei, aber der alte Soldat faßte die Reaction äußerlicher: wenn jene Orden eine innere Wiedergeburt der Kirche zum Zweck hatten, so war der seine eine Kreuzfahrt. Es war das erste geistliche Institut mit einem rein praktischen Zweck. Wie dieser Gesichtspunkt erst festgestellt war, fand sich das Übrige bald. Was diesen objectiven Zweck hemmte, wurde aufgegeben: die

klösterliche Tracht, die zeitraubenden Andachtsübungen und Gebräuche. Was sich nicht auf unmittelbare Wirksamkeit bezog, wurde bei Seite gesetzt. Es galt theils, die Treugebliebenen zu befestigen und zu dem Zweck des Ordens, der Restauration der Kirche, zu verwenden, theils in den Reihen des Heidenthums und der Ketzerei Eroberungen zu machen. Diesen letztern mußte man sich verständlich machen; man mußte sich accommodiren.

Die Jesuiten hatten vor den Reformatoren den Vorzug einer bestimmten, äußern Beglaubigung. Das Tridentiner Concil hatte die Lehre der Kirche zu einem bestimmten Abschluß gebracht, über diese durfte man nicht weiter in Verlegenheit sein. Die Aufgabe war, diese Lehre praktisch in die Welt einzuführen. Es kam weniger darauf an, sie im Einzelnen zu erörtern, als sie im Allgemeinen geltend zu machen. Nicht der Verstand sollte bekehrt, sondern die innerliche Gesinnung befestigt oder geläutert werden.

Ursprünglich auf das gemeine Volk berechnet, gewann der Orden sehr bald Zutritt und Ansehn bei dem Adel und den Fürsten. Die Aristokratie nahm sich der sinkenden Religion an. Sie sah ein, daß man sich kein wirksameres Mittel denken könnte, die Ordnung zu erhalten oder sie wiederherzustellen, wo sie gebrochen war. Denn diese strenge Ordnung war das wesentlichste Kennzeichen des Instituts.

Die eigentlichen Glieder der Gesellschaft, die professi quatuor votorum, mußten jeden Augenblick gewärtig sein, in die entlegensten Gegenden der Welt entsendet zu werden. Sie waren von aller Verbindung mit der wirklichen Welt ausgeschlossen, und gehörten mit all' ihren Kräften und unbedingt dem Orden an. Aber dieser bedurfte, um an den Orten, wo er sich ansiedelte, einen bleibenden Einfluß zu erlangen, noch anderer Elemente, über die er ebenso unbedingt verfügen könne, die aber im Stande wären, seine Verbindung mit der Gesellschaft herzustellen. Zu diesem Zwecke nahm der Orden geistliche und weltliche Coadjutoren, die sich den eigentlichen Geschäften unterzogen, sich im Übrigen der irdischen und himmlischen Vortheile des heiligen Bundes erfreuten, ohne daß es ihnen verstattet gewesen wäre, nach Höherem zu streben. Die Scholastiker, die durch den Orden und zum Theil für ihn erzogen wurden, machten den Schluß.

Das Ganze sollte Ein Leib sein, von Einem Geiste beseelt. Wer

in den Orden trat, mußte allen Besitz, Familienverbindung u. s. w. aufgeben, in einer Generalbeichte Alles was er könne und was ihm fehle, den Obern eröffnen, und diesen sich nun als ein blindes Werkzeug hingeben. Et sibi quisque persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent, perinde ac cadaver essent. Kein Ehrgeiz, welcher Art er sein mochte, kein weltliches Ehrgefühl, keine natürliche Regung der Seele wurde geduldet. Der Jesuit mußte auch in kleinen Dingen sich daran gewöhnen, sich zu demüthigen, die Schmach als etwas Willkommenes zu betrachten, um im Großen gehorchen zu lernen. Ein weit ausgedehntes System gegenseitiger Beobachtung diente noch weiter dazu, gegen die subjective Richtung des Willens anzukämpfen, während dem individuellen Talent alle Entwickelung wurde.

Ihre Thätigkeit bezog sich einmal auf die Erziehung. Sie gingen von dem Grundsatz aus, daß es nützlicher sei, nach strenger Regel, und so äußerlich als möglich, dem Zögling die nothwendigen Kenntnisse beizubringen, als seiner eignen Thätigkeit freien Spielraum zu geben. Durch diese strenge Methode haben sie bald bedeutende Erfolge erzielt. Sie bildeten das Gedächtniß und diese Art des Scharfsinns, die auf Analogien beruht. Der Unterricht der einzelnen Classen wurde Solchen anvertraut, die ihrem Talent und ihrer Neigung nach diese bestimmte Stufe der Kenntniß sich zum Ziel gesetzt hatten, denn sie sahen es als das wesentlichste Verderbniß des Geistes an, unruhig über sein Ziel hinauszublicken. Bei aller Strenge der Disciplin waren sie doch gefällig in der Weise; sie suchten auf eine angenehme, zuweilen scurrile Weise zu belehren. Sie gaben den Unterricht umsonst, sie stellten, so oft es sich thun ließ, ihre Erfolge zur Schau, und nichts läßt sich sicherer präsentiren, als die Erwerbe des Gedächtnisses. Außerdem wurden sie von den Fürsten und dem hohen Adel begünstigt, denn sie brachten Gehorsam bei, und nur von einer Umänderung des jüngern Geschlechts konnte die Kirche Heil erwarten. So kam es, daß sie überall gesucht wurden, selbst Protestanten schickten ihre Kinder in die Jesuitenschulen, wo der Unterricht gründlicher zu finden war als anderwärts. Bald besetzten sie auch alle katholischen Universitäten, und trieben es hier auf dieselbe Weise, wie in den Schulen. Man wurde zur Dialektik gebildet, immer Stoff und Gesichtspunkte gegenwärtig zu haben. Ihre öffentlichen Disputirübungen waren die glänzendsten, die man je gehört.

Vor allem aber verwandten sie ihre Aufmerksamkeit auf das Elementare, weil auf den ersten Eindruck alles ankommt, und auf die äußern Formen, in denen alles berechnet war. Von ursprünglichem Geist, von Ideen, von schöpferischer Kraft ist bei ihnen keine Rede; ihre Bahn ist geebnet, das Ziel genau bestimmt, aber dieses wird sicher erreicht. Der Welt ist weit mehr daran gelegen, brauchbare und nützliche Leute zu haben, wenn sie auch sonst mittelmäßig sind, als unruhige und excentrische, wie gelehrt und genial sie sein mögen.

Das zweite Mittel zur Erreichung ihres großen Zweckes war die Beichte. Auch dazu wurden sie abgerichtet. Gewissensfälle wurden so systematisch als möglich geordnet und dem Gedächtniß eingeprägt, ebenso entsprechende Beispiele aus der heiligen Schrift und dem Leben der Heiligen. Sehr sorgfältig waren die Andachtsübungen und Bußen ausgedacht, die Meditationen, durch welche der Gläubige sich mit Gott versöhnen sollte. Loyola selbst hat eine solche Anweisung geschrieben. Sie war durchaus auf Erregung der Phantasie berechnet, auf eine Steigerung der Seele durch äußerlich sinnliche Mittel, um sie fähig zu machen, in der endlichen Abspannung den Bund der Liebe mit Gott zu schließen. Ebenso waren die Gebote des Beichtvaters auf die Phantasie berechnet, nicht auf Überzeugung; die Seele sollte nicht innerlich bekehrt, sondern zu einem augenblicklichen Entschluß gestimmt werden. Non abundantia scientiae, sed sensus et gustus rerum interior disiderium animae replere solet. Ein so entschiedner Gegensatz zum Protestantismus, als sich nur immer denken läßt. Die Geschicklichkeit der Jesuiten in diesem Felde wurde bald ebenso anerkannt, als in der Erziehung. In Ländern des neuen Glaubens kam noch der Reiz des Geheimnisses hinzu, die Phantasie der Neubekehrten zu erregen. In solchen Irrgängen wußten sie sich mit vielem Anstand zu bewegen.

Die praktische Richtung und die Methode, die wir bei all ihren Unternehmungen verfolgt haben, wird ebensowenig in ihren Predigten vermißt. Auch darin wurden sie in ihren Seminarien unterwiesen; nicht zu glänzen war ihr Zweck, sondern zu überreden, zu gewinnen. Die Predigt wurde den jedesmaligen Zuhörern und ihrem Gesichtskreise angepaßt; man ging auf Alles ein, was sich nicht vermeiden ließ, und verfolgte dafür das Nothwendige mit unermüdlicher Ausdauer. Dabei mischten sie sich, wo es irgend thunlich war, in die Privatverhältnisse ein, wußten diese mit Schicklichkeit zu schlichten und

zu ordnen; sie gaben sich zu Wunderkuren, zu Wahrsagungen her, sie befriedigten den Weltmann und den Devoten, denn sie waren beides. Vorzügliches Ansehn erwarben sie durch ihre Disputationen mit Gegnern von Ruf; an Routine und Gewandtheit waren sie allen Protestanten überlegen. Der Neid, den sie deshalb bei Weltgeistlichen und Klosterbrüdern erregten, ließen sie sich nicht anfechten; sie hatten die Mächtigen der Erde in ihrer Hand. Hat überdies ein Institut erst einen gewissen Ruf, so thut dieser nachher das seinige.

Am bedenklichsten erschien der Kirche die Art und Weise, wie sie die Heiden bekehrten. Niemals sind so ungeheure, so unglaubliche Erfolge erzielt. Die Ursachen liegen auf der Hand. Zuerst der unermüdliche Eifer, der keine Anstrengungen, keine Demüthigungen scheute, zum Ziel zu kommen; dann die Geschicklichkeit, mit der in den verschiedensten Himmelsstrichen auf die Lebensweise und den Gesichtskreis der Einwohner eingegangen wurde. Die Götzenbilder wurden mit leichter Veränderung, oft nur mit einer reservatio mentalis in christliche Heiligthümer umgewandelt; die Ceremonien der Götzendiener in heiligen Gottesdienst. Die Jesuiten gingen überall entschieden auf die Hauptsache los: Ausbreitung des Christenthums; wie dieses Christenthum beschaffen war, kümmerte sie wenig.

Nicht als ob sie selber in dieser Beziehung gleichgültig gewesen wären. Wo sie freie Hand hatten, führten sie mit großer Energie und Consequenz ihre Ideale durch. So bei den Wilden von Paraguay, das sie von allen Europäern absperrten, und wo sie ein permanentes Weihnachtsfest einrichteten, in welchem die Wilden, von ihnen unterrichtet, aufgeheitert, regiert, wie artige und fromme Kinder ihrer Anweisung folgten, sich über die Heiligengeschichten freuten, die Jungfrau Maria anbeteten, und im Zustand paradiesischer Unschuld vegetirten. —

Übersehn wir die Bedeutung dieses Ordens noch einmal im Ganzen, so finden wir, daß der Hauptpunkt, der sie von den geistlichen Ritterorden unterscheidet, die Reflexion ist, von der sie ausgingen. Der Orden hat ein energisches Selbstbewußtsein, er begreift und bestimmt sich selbst, und wenn die Kirche sein wesentlicher Zweck, seine Realität ist, so ist diese Kirche doch nur vom Orden gewußt, durch ihn erst zu realisiren: sie ist, wie im Protestantismus, eine unsichtbare, eine Kirche der Zukunft, wenn der Ausgangspunkt auch ein gegebener und objectiver ist.

Die Bestimmung des Ordens war die Kreuzfahrt gegen Heidenthum und Ketzerei; nicht als blindes Werkzeug der Kirche, wie die Dominicaner, sondern als wissendes. Der Streit galt nicht mehr einer Thatsache, sondern einer Idee, die als solche erkannt war. Der Orden hatte das Bewußtsein seines Gegensatzes in sich selbst, und trat, durch dasselbe bestimmt, in die Sphäre des Begriffs ein. Allein eben der Begriff sollte bekämpft werden, und so verlangte man vom Novizen einmal die Fähigkeit, zu begreifen, sodann des Begriffs in jedem Augenblick sich entschlagen zu können. Man verlangte eine religiöse, aber nur theilweise Blindheit; das eine Auge sollte im Orden, das andere zur freien Disposition sein. Das unmittelbare Gefühl sollte unterdrückt werden, nicht durch die Consequenz des eignen Willens, auch nicht durch die Hingabe an eine durch den Begriff bestimmte, oder von dem Gemüth ergriffne Idee, sondern durch eine Idee, wie sie in dem Medium einer künstlichen Gemeinschaft hervorgebracht und überliefert wurde. Der Orden war die Realität und die Substanz seiner Glieder, als Träger eines jenseitigen, heiligen Zwecks. Er verlangte wie die Religion Entfremdung von allen natürlichen Empfindungen, Aufgebung des besondern Willens, des subjectiven Verstehens, Verachtung der wirklichen Welt. Die harte Erziehung der Jesuiten warf allen Inhalt aus dem Herzen heraus, so daß das allgemein Menschliche es nicht mehr berührte; sie festigte den Verstand, vor keinem Unerhörten zu erschrecken, indem sie ihn abstumpfte. Die einzige objective Gewißheit für den Jesuiten war die Wirklichkeit des Bundes und der traditionelle Zweck desselben.

Als dieser Zweck galt die Restauration der alten Kirche. Das Wesen derselben aber konnte, seitdem die Reflexion einmal eingetreten war, in seiner Ursprünglichkeit nicht wieder hergestellt werden; also lag in dieser Idee des Zwecks etwas Phantastisches. Es war eine neue Revolution des Geistes. Indem die Jesuiten mit Bewußtsein den Gedanken negirten, und so zu seiner Unterdrückung ihn selbst verwendeten, trat in ihr Verhalten die Heuchelei und Verstocktheit, gegen das, was als positiv gewußt wurde, geflissentlich zu reagiren, durch den Teufel den Teufel, durch das Denken das Denken auszutreiben.

Im natürlichen Leben sind die Mittel durch den Zweck unmittelbar bedingt; wenn aber der Zweck eine Idee ist, ein heiliges Bild der Zukunft, ein universeller Widerspruch gegen die Wirklichkeit, so können sich die Mittel von selbst nicht ergeben, denn der Zweck wurzelt

nicht in dem natürlichen Organismus der Geſchichte; ſie müſſen auf äußerliche Weiſe, durch Reflexion, geſucht werden. Sie ſind auch nicht mehr unmittelbar im Gemüth beſtimmt, denn der Zweck iſt ein reflectirter; er iſt durch ein Urtheil hervorgebracht, in ſeiner Trennung von dem Bewußtſein fixirt, und ſo mit der Totalität des Weſens nicht mehr identiſch.

Der Zweck iſt hier die Wiederherſtellung des Glaubens an das Reich Gottes, wie es die erſcheinende Kirche in ſich enthält. Dieſer Glaube ſoll der allgemeine werden; die Wahrheit deſſelben wird der Welt als das Heiligſte verkündet, und doch durch die Gläubigen praktiſch geleugnet. Der Orden geht an die Ausführung ſeiner Idee mit dem Glauben, es liege in ihr die geiſtige Nothwendigkeit, ſich zu realiſiren, und hält es doch für unmöglich, daß ſie durch ſich ſelber ſich erfülle. Dieſer Unglaube ſpricht ſich eben darin aus, die Mittel, d. h. die unmittelbare Wirkſamkeit, von dem Zweck, d. h. von der vermittelten, ideellen zu trennen. Darin liegt, daß der Gläubige ſich nicht in Einheit mit dem Geiſt weiß, daß er nicht von der unmittelbaren Gewißheit ſeiner Allmacht getragen wird, daß er durch eigne Selbſtbeſtimmung ſich von dem unmittelbaren Geſetz und dem Gewiſſen losſagt, um die weitern Zwecke des Geiſtes zu vermitteln, daß er in Gott nicht die Kraft ſieht, nach den eignen Geſetzen, der abſoluten Beſtimmung der Gerechtigkeit, ſelber ſein Reich herabzuführen. Dieſer Unglaube an den Geiſt iſt es, der die Menſchen ihrem Begriff zuwider als Maſchinen zu gebrauchen, ſie zu Maſchinen einer ihnen fremden Idee herabzuſetzen ſich erfrecht.

Wo der heilige Zweck hergenommen, wird zuletzt gleichgültig; er iſt da; er iſt in der Tradition; jedes Glied des Ordens fühlt ſich in ihm geheiligt; man hört von ihm im Allgemeinen reden, ohne weiter darüber reflectiren zu dürfen.

Der Zweck ſteht unantaſtbar, heilig, unendlich poſitiv feſt, man darf ihn nicht näher unterſuchen, nicht an ihm rütteln, er bleibt ein Jenſeits für den Gedanken und die Thätigkeit. Die Mittel ſind gegen ihn gleichgültig, ſie ſind aus der Reflexion hervorgegangen. Gegen die Heiligkeit des Zwecks gehalten, iſt alle wirkliche Thätigkeit das abſolut Nichtige und Gleichgültige. Dieſer Glaube an die Nichtigkeit der Welt und der menſchlichen That iſt den Jeſuiten mit dem Proteſtantismus gemein. Allein bei ihnen überwand nicht das Gemüth mit allem Inhalt, ſondern eine überſinnliche Idee. Das Ge-

fühl, das Gewiſſen, die Geſinnung iſt ebenſo zu einem Schein herabgeſetzt, als die ſinnliche Welt, zum Schein eines überſinnlichen Lichtes. Die Dinge dieſer Welt, wie auch die Empfindungen, Gedanken, Thaten haben keinen objectiven Gehalt, keine Bedeutung; ſie ſind nicht an ſich zu betrachten, ſondern nach ihrer Beziehung, ihrem Zweck. Auch hier waren die Jeſuiten der Reformation verwandt: der Glaube macht die That gut oder böſe; nur dort iſt der Glaube äußerlich empfangen, hier innerlich vermittelt.

Wenn man ihre Mittel näher betrachtet, ſo waren dieſe äußerlich, praktiſch beſtimmt, ſie waren nicht auf die Geſinnung berechnet, ſondern auf den Erfolg. Sie bemächtigten ſich des Geiſtes, indem ſie ihn brachen; ihn lebendig zu führen, hatten ſie nicht die Kraft, denn ihre Idee war geiſtlos. Um das Reich Gottes gleichſam phyſiſch aufzurichten, knüpften ſie den Inbegriff der Hoffnungen und Wünſche an den Mechanismus des Gedächtniſſes und der Ascetik. Aber den Geiſt zu knechten, hat Niemand ſo gut verſtanden. Das Geſetz der Liebe band den Jeſuiten für die Ewigkeit an ſeine heilige Regel, und legte eine ewige Scheidewand zwiſchen den abſtracten Chriſten und die ſittliche Welt. „Es giebt heiligere Bande als jene der ſündhaften Natur, und ein Menſch, der dem Fleiſche abgeſtorben iſt, und nur noch im Geiſt lebt, kann eigentlich keinen andern Vater mehr haben, als den himmliſchen, keine andere Mutter als ſeinen heiligen Orden, keine andern Verwandten als ſeine Brüder in Chriſto, kein anderes Vaterland als den Himmel. Die Anhänglichkeit an Fleiſch und Blut iſt eine von den ſtärkſten Ketten, mit denen uns Satan feſt an die Erde ſchmieden will.“

Die Jeſuiten gingen mit der Kirche mit, als deren Werkzeuge ſie ſich betrachteten. Wir haben geſehen, wie der Bund der Kirche mit dem Abſolutismus gegen das Ende des ſechzehnten Jahrhunderts auf eine bedenkliche Weiſe auf die Probe geſtellt wurde. Auch hier gingen die Jeſuiten am weiteſten. Sie wirkten demagogiſch, gegen das Beſtehende; ihr Panier war die Kirche der Zukunft, denn die gegenwärtige erſchien als mater dolorosa, die unter den Streichen der Gewaltigen litt. Nicht nur die Feindſeligkeit, auch die Gleichgültigkeit der Fürſten war eine Empörung gegen das jenſeitige Reich; es war überhaupt der Staat, an deſſen Grundpfeilern ſie rüttelten, denn ſie erkannten ſehr wohl in dieſer feſten Weltlichkeit den Erbfeind der abſoluten Religion. Darum löſten ſie den Begriff der Unterwerfung

unter die weltliche Obrigkeit auf, und predigten Rebellion und Fürstenmord. Gegen einen Tyrannen und Feind der Kirche sei kein sittliches Verhältniß bindend, kein Eid verpflichtend. Übel hat sich dieses Mittel der Kirche später gegen ihr eigenes Haupt gewendet: die Jesuiten, indem sie das Objective der Sittlichkeit auflockerten, waren auch eines der Momente, aus denen der Proceß der Revolution hervorging.

Die Sache scheint paradox, und doch hat sie ihren Zusammenhang. Zuerst wird die Kirche über den Staat erhoben. Der Geist, sagt Bellarmin (1606), leite und zügele das Fleisch, nicht umgekehrt. Ebenso wenig dürfe die weltliche Gewalt sich über die geistliche erheben, sie leiten, ihr befehlen, sie strafen wollen; es würde dies eine Rebellion, eine heidnische Tyrannei sein. Die Priesterschaft habe ihren Fürsten, der ihr nicht allein in geistlichen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten befehle, unmöglich könne sie noch einen besondern weltlichen Obern anerkennen; Niemand könne zweien Herren dienen. Der Priester habe über den Kaiser zu richten, der Kaiser nicht über den Priester: es würde absurd sein, wenn das Schaf den Hirten — richten wollte.

Nun aber kann die Geistlichkeit, so mächtig sie sein mag, den Streit mit dem Staat allein nicht ausfechten. An wen kann sie sich anders wenden, als an die Unterthanen? — Die Jesuiten kamen auf den Gedanken, die fürstliche Macht vom Volke herzuleiten. Der Staat ist ein kirchliches Institut, die Kirche hat die Seligkeit der Menschen zum Zwecke; sie ist eine heilige Vertretung des Volks gegen die Übergriffe des politischen Wesens. — Bellarmin findet in der Schrift nichts von der Einsetzung der fürstlichen Macht; es ist daher natürlich, die Gewalt der Menge beizulegen; das Volk übertrage sie bald einem Einzigen, bald Mehreren, es behalte immer das Recht, diese Formen zu ändern, die Macht zurückzunehmen und auf's Neue zu übertragen. Das ist die herrschende Lehre der Jesuitenschulen dieser Zeit. In einem Handbuche für die Beichtväter, das sich durch die ganze katholische Welt verbreitete, wird die fürstliche Gewalt nicht allein als dem Papst unterworfen betrachtet, insoweit es das Heil der Seelen erfordere, sondern es heißt mit dürren Worten: ein König könne wegen Tyrannei oder Vernachlässigung seiner Pflichten von dem Volke abgesetzt und dann von der Mehrzahl der Nation ein Anderer an seine Stelle gewählt werden. Ebenso entscheidet Mariana alle Fragen

unbedenklich zum Nachtheil der königlichen Gewalt: ein Fürst dürfe abgesetzt, ja getödtet werden, namentlich wenn er die Religion verletze. Von der Kanzel wurden dieselben Grundsätze gepredigt: in den Ständen sei die öffentliche Macht und Majestät, die Gewalt zu binden und zu lösen, die unveräußerliche Souveränität, das Richteramt über Scepter und Reiche: denn in ihnen sei auch der Ursprung derselben; von dem Volke komme der Fürst, nicht durch Nothwendigkeit und Zwang, sondern durch freie Wahl. Nur Eine Bedingung schränke den freien Willen des Volks ein, nur das Eine sei ihm verboten, einen ketzerischen König anzunehmen: es würde damit den Fluch Gottes über sich herbeiziehen.

Die Lehre vom Fürstenmord hatte eine sehr ernste Seite, die unmittelbar in die Wirklichkeit übergriff. Indessen sieht man doch immer, wie es mit dem ursprünglichen Zweck der Jesuiten und ihrer Grundrichtung zusammenhing. Das war aber nicht ihre letzte Metamorphose: wir finden sie endlich gegen die Kirche selbst gerichtet.

Die wichtigste Stütze der Kirche unter den weltlichen Fürsten war Philipp II. Er hatte aber zugleich einen hohen Begriff von der monarchischen Gewalt, und einen natürlichen Widerwillen gegen einen Orden, der, wie er zu sagen pflegte, der einzige sei, den er nicht durchschaue. In dem Orden selbst traten wichtige Veränderungen ein, seitdem die Spanier das Übergewicht darin verloren, und ein junger, weltkluger und vornehmer Italiener, Aquaviva, an die Spitze desselben gestellt wurde. Es trat eine Reaction innerhalb des Ordens selbst ein; die ältere, strenge Partei erhob sich gegen die neuen Tendenzen, die mehr und mehr sich auf Weltliches zu beziehn anfingen. Sie konnte gegen die entschlossene Mäßigung des Generals wenig ausrichten. Die Mißvergnügten wandten sich an die Inquisition, sie klagten ihren Orden der Willkühr in einzelnen, jenem Gericht vorbehaltenen Fällen an. Der König nahm sich ernsthaft der Sache an. Die ganze Verfassung des Ordens wurde in Frage gestellt. Am eifrigsten traten die Dominikaner auf; sie ziehen den Orden geradezu der Ketzerei.

Die Dominikaner waren bisher im eigentlichen Besitz der Rechtgläubigkeit gewesen, als Nachfolger des heiligen Thomas, dessen theologisches System die ganze Scholastik beherrschte, und auch im Tridentiner Concil die Richtschnur gegeben hatte. Jede Abweichung von demselben galt als Ketzerei. Den Jesuiten kam es aber nicht darauf

an, über den alten Vorstellungen des Glaubens zu brüten, sondern zu wirken. Durch die Fesseln eines solchen Systems fühlten sie sich überall in ihren Bekehrungsversuchen gehemmt. Schon mehr als einmal waren sie der Inquisition verdächtig geworden. Endlich erklärte Aquaviva offen, es würde ein unerträgliches Joch sein, gar keine freien Meinungen hegen zu wollen. Von neueren Theologen sei manche alte Lehre besser begründet, manche neue vorgetragen worden, die zur Bekämpfung der Ketzer trefflich diene.

Diese Freiheit wurde bald gebraucht. Wir kennen die Lehre Calvin's von der Gnadenwahl; wir wissen, wie diese in ihrer Grundidee, der Ohnmacht und Unwürdigkeit des natürlichen Menschen, dem religiösen Gemüth wesentlich war. Die Jesuiten kamen in ihrer Bekämpfung des protestantischen Lehrbegriffs geradezu zum Rationalismus. Pater Molina lehrt (1588): der freie Wille könne ohne Hülfe der Gnade moralisch gute Werke hervorbringen, er könne Versuchungen widerstehn, er könne sich selbst zu einem und dem andern Act der Hoffnung, des Glaubens, der Liebe und der Reue erheben. Wenn der Mensch soweit sei, so gewähre ihm alsdann Gott um des Verdienstes Jesu Christi willen die Gnade, durch die er die übernatürlichen Wirkungen der Heiligung erfahre: allein ganz wie vorher sei auch bei dem Empfangen dieser Gnade, bei ihrem Wachsen der freie Wille unaufhörlich thätig. Auf diesen komme doch Alles an: es stehe bei uns, die Hülfe Gottes wirksam oder unwirksam zu machen. Gott wisse aus höchster Einsicht in die Natur eines jeden Willens voraus, was derselbe in dem gegebenen Fall thun werde, obwohl er auch das Gegentheil hätte thun können. Allein nicht darum erfolge etwas, weil es Gott vorher wisse, sondern Gott sehe es darum vorher, weil es erfolgen werde.

Nun gerieth, was noch im Katholicismus von Energie war, in Aufruhr; die Inquisition verdammte das Buch. Die Jesuiten beriefen sich auf den Papst. Dieser zögerte; offenbar war er dem herkömmlichen Begriff zugethan, aber es wäre zu bedenklich gewesen, in einer Zeit, wo die Jesuiten die vornehmsten Apostel des Glaubens in aller Welt waren, über einen Artikel des Glaubens mit ihnen zu brechen. Der Papst soll ausgerufen haben: sie wagen Alles!

Wer war es, der sie in diesem Streite hauptsächlich in Schutz nahm? in Schutz nahm gegen die eigentlich kirchliche Partei? —

Derjenige, den sie bisher als Ketzer verflucht, den Messern der Meuchelmörder preisgegeben hatten, Heinrich IV. Aquaviva hatte sich sehr wohl den Umständen anzupassen gewußt, und Heinrich war der Mann dazu, einen gebildeten, weltklugen und biegsamen Politiker zu schützen. Er verwandte sich für sie beim heiligen Stuhl, mit dem er jetzt versöhnt war: ihre Lehren wurden zwar nicht bestätigt, doch auch nicht verworfen.

Durch Heinrich's Einfluß gelang es Aquaviva ferner, den Widerstand seiner eignen Provincialen zu beseitigen. Die monarchische Ordnung der Gesellschaft wurde wiederhergestellt, ihre Verweltlichung vollendet. In allen Beziehungen waren jetzt die Jesuiten in die weltliche Politik verflochten.

Diese Umwandlung ist nicht als eine zufällige aufzufassen. Bei der praktischen Tendenz, welche dem Orden von der frühsten Zeit angehörte, mußte die Veränderung der wirklichen Verhältnisse auf ihn den bedeutendsten Einfluß ausüben. Da er auf unabhängige Weise, von eignen Grundsätzen ausgehend, und mit freigewählten Mitteln an der Verwirklichung seiner Idee arbeitete, so mußte er sich bald den strengern Formen der Kirche entwinden. Er wurde eine politische Macht, die von ihren Beichtstühlen und Kathedern herab nur nach Einfluß und Erwerb trachtete, ohne einen weitern heiligen Zweck. Die Jenseitigkeit des ursprünglichen Zwecks, mit welchem, als einem heiligen, das endliche Bewußtsein sich nicht weiter beschäftigen durfte, zog ihn immer mehr in's Unbestimmte, während man über die Wahl der Mittel in jedem Augenblick zu reflectiren genöthigt war. So ging die Idee des Zwecks in die Mittel auf. Der heilige Zweck hörte auf, mit dem wirklichen Willen in unmittelbare Berührung zu treten; dadurch wurden die theoretisch zu einem geistlosen Schein herabgesetzten irdischen Verhältnisse zuletzt alle Realität. Das ist die nothwendige Consequenz dieser abstracten Reflexion, die sich selbst ein Heiliges setzt, um ihm ihr Bewußtsein zu opfern und es dadurch zu heiligen; ihr Abfall vom Geist muß ein vollständiger werden. Der Orden verliert sich aus der Illusion seiner geistlichen Bestimmung in die derbe Realität der weltlichen Herrschaft, das Mittel macht sich als sein Zweck geltend. Sobald er diese Spitze erreicht, und allen geistigen Halt verloren hatte, ward er aus dem Buch des Lebens gestrichen.

Der Orden, ursprünglich als ein Werk der Hingebung betrachtet, wurde ein Mittel des Erwerbs. Die Professen bekamen die Äm-

ter in die Hände, die ursprünglich, weil sie sich auf weltliche Verhältnisse bezogen, den Coadjutoren vorbehalten waren, bei ihrer Aufnahme ward jetzt mehr auf weltliche Brauchbarkeit, als auf Devotion gesehn; allmälig stellte sich die Tendenz ein, das Erworbene zu genießen, durch Rücksichten, Gefälligkeiten zu vermehren; jedes religiös eifrige Eingreifen in das Bestehende ward abgelehnt, die alte Zucht schwand vollständig, die Macht des Generals, die doch zuweilen etwas Unbequemes hatte, wurde gebrochen. Die Obern ergaben sich einem raffinirten Wohlleben, für den Unterricht wurden Geschenke genommen, und man dachte nicht mehr daran, den Eigenwillen der Schüler zu brechen, im Gegentheil wurden die Jesuitenschulen allmälig Pflanzstätten des zügellosesten Adels.

Die Staaten hatten sich wieder allmälig in sich selbst gefestigt, und die kirchlichen Beziehungen fallen lassen. Die Jesuiten verfehlten nicht, sich dem mächtigern anzuschließen, sie verfochten lebhaft die Rechte der Krone gegen die Kirche, und einmal über das andere mußten deshalb ihre Schriften zu Rom verdammt werden. Wir werden sehen, wie sogar gegen die Ketzerei eine sehr gefügige Gesinnung sich einstellte. Von dem religiösen Standpunkte aus könnten sie ihre Herrschaft über die Gemüther, ihren Einfluß und ihre Macht nicht mehr behaupten; sie suchten nur, sich auf irgend eine Weise unentbehrlich zu machen. Ihr Sinn und ihr Charakter wurde weltlich, wie der ihrer Zeit.

Das Centrum des wirklichen Geistes, die Sittlichkeit, war durch die Abstractionen der wiedergebornen Religion unterwühlt, um so mehr, da sie sich bei ihnen zu einem feingesponnenen Netz ausdehnten, das seine Fäden in alles Wirkliche erstreckte. Dies Gewebe war die Casuistik, die Kunst, die Sünde in ein rein geistiges, d. h. übernatürliches Gebiet zu spielen, ihr jede Objectivität zu nehmen. Die Meinung, der Sinn wird die Sache. Der Geist muß gegen den Buchstaben, der Buchstabe gegen den Geist herhalten, je nachdem der Zweck es erheischt. Es fällt uns leicht, das Häßliche ihres Verfahrens auszumalen, wie man es auch sonst mit den Sophisten gethan; allein eine geschichtliche Erscheinung, die als wesentlich begriffen wird, kann durch ein Urtheil der moralischen Gesinnung nicht beseitigt werden. Der Glaube an allgemeine, objective Gebote der Moral, die unter allen Umständen Gültigkeit hätten, war längst aufgegeben; es war nun nothwendig, die Fälle im Einzelnen zu untersuchen, wie

es bei einem bürgerlichen Gesetzbuch zu geschehen pflegt, und so ein neues System der Pflichten nach den Kategorien der Relativität aufzustellen.

Diese casuistischen Reflexionen theilt der Protestantismus mit den Jesuiten, weil auch in ihm das göttliche Wesen ein Jenseits ist. Darum werden die unsittlichen Handlungen, welche die Schrift empfiehlt, theils durch Verdrehung der sittlichen Verhältnisse gerechtfertigt, theils durch ein äußerliches Machtwort: den göttlichen Befehl; „wenn Gott die heiligen und gläubigen Männer etwas heißet, das sie thun sollen, dasselbige ist ohne Zweifel heilig und wohlgethan.“ Aber das sittliche Gefühl des Protestantismus sträubt sich gegen die Sophistik seines Glaubens, darum hinkt die Warnung nach: „diesem Exempel soll aber nicht ein Jeder nachfolgen, es sei denn in gleichem Falle. Denn sonst sehen die Schalksaugen nur allein auf die That und lassen die Umstände fahren, und wollen es freventlich zum Exempel auf andre Räuberei ziehn.“

Gefährlicher wurde diese Sophistik bei der vorherrschend praktischen Richtung der Jesuiten, und bei der katholischen Ansicht von der Äußerlichkeit der Willensbestimmungen. Es war dieses System der Moral, gegen welches endlich der Geist der Kirche sich erhob, bis er die Jesuiten, und mit ihnen die gesammte Verweltlichung der Kirche, d. h. die Kirche selbst, auf's Neue untergrub. Nie ist eine Polemik von größerer Kraft und größerer Wirkung gewesen, als die Provincialen Pascal's gegen die Jesuiten (1656). Ehe ich zu diesen übergehe, will ich noch eine Bemerkung vorausschicken.

Ich nannte die Gesellschaft Jesu dasjenige Institut, in welchem die bewegende Kraft der Kirche vorzugsweise zur Geltung kam. Sie haben die festen Kategorien des Katholicismus flüssig gemacht. Sie haben die Geschichte willenlos gefördert, indem sie die Sittlichkeit in Bewegung setzten, und der starren Bornirtheit der streng kirchlichen Partei, dem leeren, geschicht- und formlosen Quietismus die ganze Entschlossenheit eines bestimmten Willens und eine gebildete Reflexion entgegensetzten. Die Casuistik führte auch in die katholische Kirche eine lebendige, zum Theil tiefe Untersuchung über den Begriff des Willens ein: eine Untersuchung, die freilich ebenso bodenlos war, als die Forschungen der scholastischen Theologie über die Natur des Geistes überhaupt, weil sie sich nicht auf die concreten Verhältnisse des Lebens oder auf das sittliche Bewußtsein, sondern auf ab-

ſtracte Rechtsbeſtimmungen gründet. In dieſer Dialektik, durch welche alles Objective im Einzelnen wankend gemacht wurde, blieb endlich die Negativität des abſtracten Geiſtes, das reine Denken. Das war die Ironie des Geiſtes, daß ſie gerade durch ihre Anſtrengungen gegen den Verſtand für die Freiheit des Verſtandes kämpfen mußten.

Die Jeſuiten hatten der proteſtantiſchen und ſtreng kirchlichen Lehre gegenüber, daß ohne die ſpecielle Gnade Gottes der Menſch verworfen ſei, die Freiheit des Willens behauptet. Wir haben geſehn, in welchen Conflict ſie dieſes mit den Dominikanern brachte. Ein halbes Jahrhundert ſpäter hatte ſich aber der religiöſe Eifer ſchon ſo gelegt, daß ſich beide gegen einen gemeinſchaftlichen Feind, die Janſeniſten, verbanden. Das Poſitive in der Lehre und der geiſtigen Richtung der Janſeniſten war etwas Eigenthümliches und Neues, das wir an ſeinem Orte darzuſtellen haben. Jene Verbindung hat offenbar etwas Sonderbares. Die Jeſuiten behaupten, daß alle Gerechten ſtets die Macht haben, das Geſetz zu erfüllen; daß die entgegengeſetzte Meinung als ketzeriſch zu verdammen ſei. Die Dominikaner lehren das Gegentheil. Dennoch vereinigen ſich beide, um in der Sorbonne die Majorität zu erhalten, dahin, daß die Gnade zwar allen Menſchen gemein ſei, und genüge, das Geſetz zu erfüllen; daß ſie aber in der Wirklichkeit ohne eine unmittelbare Gnade, die unbedingt den Willen gefangen nimmt, nichts helfe. Über die Ausdrücke — pouvoir prochain und grace suffisante — ſind ſie einig geworden; über den Sinn entgegengeſetzter Meinung. Mit meiſterhafter Polemik weiſt Pascal nach, daß nur die Irreligioſität zu einem ſolchen Bündniß führen könne. Die Jeſuiten behaupten, die Gnade ſei allen Menſchen gegeben, und dergeſtalt dem freien Willen unterworfen, daß er ſie wirkſam oder unwirkſam macht nach ſeiner Wahl, ohne daß irgend ein neuer Beiſtand Gottes dabei nöthig wäre. Die Janſeniſten leugnen dieſes. Die Dominikaner ſchlagen den Mittelweg ein: es giebt eine ſolche genügende Gnade, die allen Menſchen gegeben iſt, aber um ſie wirkſam zu machen, muß Gott dem Einzelnen eine neue Gnade geben, die ſeinen Willen in Bewegung ſetzt; was er nicht bei Allen thut. — Man ſieht, der irreligiöſe Geiſt hatte ſich nicht auf die Jeſuiten beſchränkt. — Hütet euch, ruft Pascal den Dominicanern zu, daß dieſe Verbindung nicht euer Unheil nach ſich ziehe. Iſt jene Lehre erſt einmal von der Kirche gebilligt, ſo wird ſie in Jeſuitiſchem Sinn aufgefaßt werden müſſen. Euer Orden verläßt dieſe ſiegreiche

Gnade, die ihm anvertraut worden, das leitende Princip der ganzen Geschichte, erwartet von den Patriarchen, verkündet von den Propheten, auf die Erde herabgeführt durch Jesus Christus, gepredigt von Paulus, erklärt durch den heiligen Augustin und durch St. Thomas euerm Orden zur Hut anvertraut: ein Vertrauen, dessen er sich bis dahin würdig gezeigt hat.

Von beiden Seiten werden Kirchenväter citirt: parce qu'il est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons. Das Hauptargument der Jesuiten ist dieses, daß die Lehre ihrer Gegner von den Protestanten hergenommen sei. Sonst aber gehn sie populärer zu Werke: sie führen eine Procession auf, in der die grace suffisante die grace efficace mit dem Strick um den Hals nach sich schleppt; oder eine Komödie, in der Jansenius vom Teufel geholt wird. Endlich wissen sie durch politische Combinationen der Sorbonne einen Richterspruch abzugewinnen, durch den die grace efficace in der Person ihrer Vertheidiger verdammt wird. Ihre Gegner wissen mit der Zeit nichts Besseres zu thun, als ähnliche Mittel anzuwenden.

Jener Unterschied scheint ein müssiges Spiel zu sein, das höchstens die Speculation treffe; allein er hat auch eine praktische Bedeutung. Die Jesuiten behaupten, daß Gott in jedem Fall jedem Menschen seinen Willen kundgiebt, und ihn antreibt, diesem Willen zu folgen: weil eine Sünde, die man begeht, ohne zu wissen, daß man fehle, dem Menschen nicht zugerechnet werden könne.

Wer keinen Gedanken an Gott, und keine Furcht vor ihm hegt, kann nicht sündigen; denn die Sünde liegt im Bewußtsein der Sünde. Allerdings setzen sie hinzu, daß es keinen Augenblick im Leben gebe, wo ein solches Bewußtsein nicht stattfinde. Aber mit Recht macht Pascal darauf aufmerksam, wie Jedermann sich davon überzeugen könne, daß es viele Menschen gebe, die nie eine Liebe zu Gott, nie ein Gefühl der Reue empfunden haben; daß selbst im Leben der Heiligen viele Augenblicke sein werden, in denen sich die Momente, die die Jesuiten im Bewußtsein voraussetzen zu müssen glauben, wenn von Sünde die Rede sein soll, keineswegs vorfinden: nämlich 1) daß Gott der Seele eine Liebe zu seinem Gebot einflößt, während die Begierde die Seele nach der entgegengesetzten Seite hinzieht; 2) daß Gott der Seele eine Kenntniß ihrer Schwäche, 3) eine Erkenntniß des Heilmittels, 4) die Sehnsucht nach Heilung, 5) den Gedanken, um

ſeine Hülfe zu flehen, einflößt. Dies vorausgeſetzt, würde ſich bald die Anſicht verbreiten, daß nur die halben Sünder der Rache verfallen, die ganz Verſtockten dagegen frei ausgehn. Der Thatbeſtand liegt Jedermann vor Augen; die Idee der ſtrafenden Gerechtigkeit iſt es, um die es ſich handelt.

Iſt nun dieſer Grundſatz der Jeſuiten, daß man nur für diejenigen Handlungen verantwortlich ſei, die man wiſſentlich und mit Kenntniß des Geſetzes verübt, nicht ein Grundſatz der Aufklärung? Iſt er nicht ebenſo klar, flach und populär, wie das ganze Zeitalter Voltaire's, des Jeſuitenſchülers? Wir werden noch tiefer in die Verwandtſchaft eindringen.

Ich bemerke nur noch eines. Die Jeſuiten lehren: in jedem Augenblick ſind jene Gedanken des Rechts u. ſ. w. der Seele des Menſchen immanent. Wenn man ihnen entgegnet: aber wir merken doch nichts davon; ſo antworten ſie: es ſind unreflectirte Gedanken, die man deshalb nicht wahrnimmt. — Wir werden auf dieſe ungedachten Gedanken bei der ſpätern Philoſophie zurückkommen.

Die weltliche Macht der Jeſuiten machte es der Kirche gefährlich, mit ihnen zu brechen; es war ihr auch an der Speculation nichts gelegen, denn ſie war ſelbſt wieder auf's vollſtändigſte verweltlicht. Die Jeſuiten riefen daher ihren Gegnern zu — ein Einfall, der ſich heut zu Tage wiederholt —: unter dem Vorwand, uns anzugreifen, greift ihr unſre heilige Kirche an, und ſchändet ſie vor den Ungläubigen. Pascal wehrt ſich heftig dagegen: wir wollen gerade zeigen, daß die Kirche euch ausſtößt, als ein faules Glied. Allein wenn man tiefer darauf eingeht, wie es möglich iſt, daß das vornehmſte Organ der Kirche mit Ausdauer und Conſequenz ſolche Grundſätze verfechten konnte, ſo wird ſich eine innere Verwandtſchaft zwiſchen beiden nicht ableugnen laſſen, und es wird ſich allerdings herausſtellen, daß die Angriffe auf die Grundſätze der Jeſuiten einen Angriff gegen die Kirche einſchließen. Der heilige Geiſt hat doch nicht in ihr gewaltet, wenn jene Grundſätze gegen den Geiſt ſind.

Es muß Verwunderung erregen, daß neben Lehrern der ſchlüpfrigſten Moral ſich auch Prediger von großer Strenge unter ihnen finden.

Der Zweck der Jeſuiten iſt keineswegs, die Sitten zu verderben; aber auch nicht, ſie zu verbeſſern, denn das wäre eine ſchlechte Politik. Sie haben eine hinlänglich gute Meinung von ſich ſelbſt, zu

glauben, daß es zum Heil der Religion nothwendig ſei, ihren Credit überallhin auszubreiten, und in ihrer Hand alle Gewiſſen zu haben. Und weil die ſtrengen Grundſätze geeignet ſind, gewiſſe Arten von Menſchen zu leiten, ſo bedienen ſie ſich ihrer unter ſolchen Umſtänden; und weil eben dieſe Grundſätze ſich mit der Mehrzahl der Menſchen nicht vertragen würden, ſo laſſen ſie ſie alsdann fallen, um ſo alle Welt zu befriedigen, die Frommen, wie die Kinder dieſer Welt.

Durch dieſes gefügige Betragen öffnen ſie ihre Arme allen Menſchen. Wenn einer zu ihnen kommt, von Gewiſſensbiſſen gedrückt, ſich eines unrecht erworbenen Guts zu begeben, ſo werden ſie nicht verfehlen, ihn in dieſem heiligen Vorhaben zu bekräftigen. Aber wenn ein Anderer die Abſolution empfangen will, ohne die Früchte ſeiner Sünde aufzugeben, ſo wird es ihnen ebenſowenig an einem Ausweg fehlen.

Sie ſind offen genug, ihre Grundſätze vor keinem Menſchen verhehlen zu wollen; nur ſie verſtecken ihre Weltklugheit unter dem Vorwand Chriſtlicher Klugheit, und drehen und beugen die ewige und unwandelbare Regel nach den Umſtänden. Ihre Moral iſt heidniſch, und ſie zu beobachten, reicht die Natur hin; Geſetz und Vernunft genügen, ein Laſter durch das andre zu verdrängen. Aber die Seele von der Liebe zur Welt zu erlöſen, ſie ſich ſelber abſterben zu laſſen, ſie in den einzigen heiligen Gedanken Gottes zu ſammeln, dazu bedarf es einer andern Gewalt.

Man kann ſelbſt eine Gelegenheit zu ſündigen ſuchen, lehren die Jeſuiten, wenn unſer oder unſers Nächſten geiſtiges oder zeitliches Wohl es erfordert. Dieſe vereinzelten Ausſprüche Jeſuitiſcher Schriftſteller werden vor Allem bedenklich durch ihre Lehre von der Probabilität. Man nennt eine Meinung annehmbar (probabilis), wenn ſie ſich auf Gründe von einigem Gewicht ſtützt. Oft kann daher ſchon ein bedeutender Schriftſteller eine Meinung annehmbar machen: denn es iſt nicht vorauszuſetzen, daß einer, der vorzüglich ſein Nachdenken auf ſolche Gegenſtände richtet, ohne gewichtigen Grund einer Meinung beitreten wird. Man glaubt ja erprobten Gelehrten die Thatſachen, die ſie erzählen; warum ſollte man nicht auch ihre moraliſchen Ideen annehmen? — So wird, echt katholiſch, einem Andern die Schuld meiner böſen Abſichten aufgebürdet, und mein Gewiſſen iſt nun beruhigt. — Noch mehr. Es kann vorkommen, daß über dieſelbe Frage zwei Schriftſteller von Anſehn entgegengeſetzter Meinung ſind;

in diesem Falle ist es erlaubt, einer von beiden, der milderen natürlich, zu folgen, wenn sie auch die minder sichere sein sollte; und so ist man aller Schuld ledig. Saepe premente deo, fert deus alter opem. Und um dieser Meinung Geltung zu verschaffen, erklären die vornehmsten Jesuiten es für eine Todsünde, einem Beichtkind, das in Folge einer annehmbaren Meinung gehandelt hat, die Absolution zu versagen.

Häufig genug kommen die Jesuiten durch diese Lehren mit den Kirchenvätern in Conflict; sie erklären dann geradezu, diese wären für ihre Zeit gut gewesen; die veränderten Umstände erfordern andre Theorien. Nach dem Licht der Vernunft müsse man unterscheiden, wieviel von den Geboten Gottes noch jetzt Kraft haben solle. — Daneben untersuchen sie auf eine gewisse Art juristisch, ob ein Gesetz z. B. der Kirche, ein Gelübde u. s. w., wenn es auch der Theorie nach noch besteht, practisch nicht abgekommen sei; ob man das Gebot nicht als verjährt betrachten müßte; ohne Unterschied, ob dieses Gebot sich auf Äußerlichkeiten des Dienstes, oder auf das innere Wesen des kirchlichen Lebens beziehe. Das Gebot war für eine bestimmte Zeit, aus der es sich entwickelte, es ist nicht absolut; das Gesetz hat nur Kraft, so lange es geübt wird. Und nicht den Jesuitischen Schriftstellern allein, sondern einer großen Menge anderer Casuisten, die in ähnlichem Sinn geschrieben haben, wird das Recht zuerkannt, eine Meinung annehmbar zu machen: nicht augenblicklich, sondern erst sagt es einer, wird es dann wiederholt, oder säumt auch nur die Kirche längere Zeit, jenen Satz zu verdammen, so ist er annehmbar. — Wie verflüchtigt diese Ansicht die Objectivität der Sünde! die factisch freilich nie unbedingt gegolten hatte, wie die Dispensationen beweisen. Nur daß es jetzt nicht mehr bloß die Kirche war, die solche zu ertheilen das Recht hatte. Die Frage, ist diese Handlung an sich sündhaft oder nicht, wird ganz aus den Augen verloren; allerdings soll die Meinung auf haltbare Gründe gestützt sein, aber über diese Haltbarkeit giebt es kein objectives Kriterium. Die Protestanten gingen von der Schrift aus, sie allein galt ihnen als Norm der Handlung; wenn sie sich indessen widersprach, oder undeutlich war, so hatte das Gewissen zu entscheiden. Eine bedenkliche Entscheidung, aber doch viel sittlicher als jene äußerliche Beschönigung. Niemand sieht klar den Willen Gottes ein; je weniger man Gott kennt, sagt Augustin, desto weniger weiß man

auch, was ihm angenehm ist. Aber Gott ist nach der Lehre der Kirche der deus absconditus. Was bleibt also dem Menschen übrig? Auch im Stand der Gnade, auch bei der heiligsten Handlung in Furcht und Zittern zu leben, und seine Unwürdigkeit zu fühlen, lehren die Protestanten und nach ihnen die Jansenisten. Die Jesuiten machen sich das Joch des Herrn leichter. Wer einer annehmbaren Meinung folgt, kann ruhig sein. Sie mag ihm selber so unwahrscheinlich vorkommen wie sie will: wie oft kommt es nicht vor, daß einer mit aller Mühe einen Knoten nicht lösen kann, den ein Andrer ohne Schwierigkeit überwindet. Daher entschuldigt eine solche Meinung auch diejenigen Thaten, die nach dem Gesetz der Ewigkeit verdammlich sind.

Ja was das seltsamste ist, die Consequenz treibt den Orden, der ursprünglich zur Vertilgung aller Ketzerei bestimmt war, zur Toleranz. Auch die religiösen Meinungen sind immer nur relativ annehmbar. Wer in einem ketzerischen Lande erzogen ist, und trotz dem daß er später die wahre Lehre kennen lernt, sich dennoch durch die Autorität seiner Vorfahren leiten läßt, folgt darin einer opinio probabilis, und darf deshalb nicht angeschuldigt werden. Das ist in jesuitischen Lehrbüchern zum Aergerniß aller Rechtgläubigen mehrfältig ausgeführt worden. Das Resultat der blindesten Hingebung an die Autorität ist der reinste Skepticismus. Aber ein anderer Skepticismus als wir in der protestantischen Poesie darlegten; ein fröhlicher Leichtsinn des Herzens, der weil er doch mit seinen Reflexionen nicht vollständig ins Reine kommt, bei der ersten besten Halt macht, und sich bei ihr beruhigt. Er handelt wie die andern Menschen, aber er handelt religiös: und das durch eine wie leichte Abstraction! diese Denkweise ist bei Katholiken nicht so ungewöhnlich; wir werden sie nach einer andern Seite hin bei Montaigne näher erörtern.

Der Beichtvater darf einen Rath ertheilen, der einer annehmbaren Meinung gemäß ist, wenn er sie selber auch unbedingt verwirft. Dasselbe gilt auch vom Richter. — Das Beichtkind kann einen Casuisten nach dem andern zu Rathe ziehn, bis er einen gefunden hat, der ihm paßt, er kann bei zwei verschiednen Geistlichen zu Rath gehn, und dem Einen verschweigen, was er dem Andern bekennt. So machte es schon Ludwig XI. mit seinen Heiligen. Man kann unter Umständen das Entgegengesetzte empfehlen. Das alles findet sich wörtlich in jenen Schriften. Von der Nothwendigkeit einer innern Zerknirschung und Reue ist natürlich nicht mehr die Rede; der Beichtvater

hat ſich auch darum nicht zu kümmern; es kommt nur darauf an, äußerlich alles ins Geleiſe zu bringen.

Wenn man nun die Lehren, welche die Jeſuiten im Einzelnen auf dieſe Maximen aufgebaut haben, näher verfolgt, ſo wird es augenſcheinlich, daß hier kein praktiſcher Zweck mehr vorliegt, daß vielmehr der Jubel, in einer ſtreng conſequenten Entwickelung ſich von allen Schrecken des Geſetzes gelöſt zu haben, alle Regeln der Klugheit zurückdrängt. Sie müſſen ſich ausſprechen, es möge koſten was es wolle. Die Theorie hat eine unglaubliche Macht über den Menſchen. Man höre. — „Wenn ein Beichtkind fürchtet, wegen eines Laſters nicht die Abſolution zu erhalten, ſo kann er ſagen, er habe es nur einmal begangen, in dem er ſich dabei denkt, in einem Augenblick nur einmal.“ — „Wenn eine Concubine einem Prieſter ordentlich die Wirthſchaft führt, ihn erheitert und ihm die Sorgen erleichtert, ſo mag er ſie behalten, denn die Freiheit des Gemüths von Sorgen iſt die Hauptſache.“ — Das ſtreift ans Humoriſtiſche. Es iſt ſelten, daß die Jeſuiten alle dieſe Grundſätze zu Einem ſyſtematiſchen Ganzen zuſammenfügen; in dicken Folianten werden ſie einzeln ausgeſtreut, die Conſequenz wird verſteckt. Daraus erklärt ſich das allgemeine Erſtaunen, das Pascal durch Auszüge aus allgemein bekannten Büchern veranlaßte. Man war entſetzt, die einzelnen Glieder, an die man ſich mit der Zeit gewöhnt, plötzlich zu einem lebendigen, abſcheulichen Ganzen vereinigt zu ſehn.

Am auffallendſten iſt immer die Colliſion zwiſchen den Abſtractionen des Chriſtenthums und den Abſtractionen des Ehrengeſetzes. Beide widerſprechen ſich unbedingt, denn das Chriſtenthum will das Selbſtgefühl niederdrücken, die Ehre will es ſogar künſtlich in die Höhe ſchrauben. Wir haben nachgewieſen, warum gerade bei den romaniſchen Völkern die Convenienz der Ehre ſich am vollſtändigſten ausgebildet hat. Nirgend iſt das Duell zu einem ſo unvermeidlichen Geſetz geworden, als in Frankreich. Was ſagen die Jeſuiten dazu? Wenn mir einer eine Ohrfeige giebt, darf ich mich dafür rächen? — Ei bewahre! das wäre eine Todſünde! Aber wenn ich ihn tödte, um mich vor der Meinung zu rechtfertigen, ſo iſt nichts dagegen zu ſagen. — Es kommt darauf an, die Ausdrücke zu erklären. — Es iſt verboten, Mördern ein Aſyl zu geben. Ja, aber Mörder wird nur der genannt, der für bedungenen Lohn mordet. — Es iſt Pflicht, den Armen von ſeinem Ueberfluß zu geben. — Ja aber es kommt darauf

an, was man unter Ueberfluß verſteht. Einen ſtandesmäßigen Luxus zu treiben, iſt nicht Ueberfluß, und auf das, was mir zu meinem Stande nothwendig iſt, haben die Armen keinen Anſpruch. — Die Mönche dürfen bei ſtrenger Strafe ihr Ordensgewand nie ablegen. — Aber wenn ſie es thun, um in irgend ein liederliches Haus zu gehn, ſo iſt das recht, denn man ſoll keinen Skandal veranlaſſen. — Simonie, Beſtechung hat die Kirche immer auf das Strengſte geahndet; aber wenn man aus Wohlwollen etwas ſchenkt, unter der Bedingung u. ſ. w. — Ebenſo iſt es mit dem Wucher. — Ach! läßt Pascal einen ehrlichen Jeſuiten ſagen, unſer erſter Zweck war, die Maximen des Evangeliums in ihrer ganzen Strenge herzuſtellen. Wir ſelber haben auf das Chriſtlichſte gelebt. Aber was ſollen wir thun? Die Menſchen ſind heut zu Tage ſo verderbt, daß, da ſie nicht zu uns kommen, wir wohl zu ihnen gehen müſſen. Sonſt würden ſie uns im Stich laſſen; ja, noch ſchlimmer, ſie würden ſich ganz und gar den Laſtern hingeben. Um ſie davon zurückzuhalten, haben wir die Laſter, zu denen man in beſtimmten Ständen geneigt iſt, in ein Syſtem gebracht, um nach Verhältniß nachſichtig ſein zu können. Uns befremdet Nichts, und ſo findet die ganze Welt einen Troſt in uns. Wir haben für alle Arten von Perſonen unſre Maximen, für Prieſter, Mönche, Edelleute, Bediente, Reiche, Bettler, Fromme, Liederliche, für Alle iſt geſorgt. — Es iſt die alte Maxime der Sophiſten, die mannigfaltigſten Geſichtspunkte in Bereitſchaft zu halten, um überall das Poſitive zu finden. Es iſt nicht der Mühe werth, weiter ins Einzelne einzugehen; vor keiner Conſequenz, auch der lächerlichſten und der abſcheulichſten nicht, haben die Caſuiſten ſich geſcheut. Wies man ihnen ein Geſetz, politiſches oder kirchliches vor, ſo hieß es: das iſt wohl poſitiv richtig, aber nicht mehr in der Praxis, was nicht mehr geübt wird, iſt nicht im Recht. Es war nur ſchlimm, daß ſie die politiſchen Folgen des Verbrechens, die Strafen, durch ſolche Sophiſtik nicht aufheben konnten. Aber man kann ſich denken, wie ſolche Maximen, von Beichtvätern ausgeübt, die im Katholicismus an die Stelle des Gewiſſens treten, auf die Sittlichkeit einwirken müſſen; am meiſten in Beziehung auf die fleiſchlichen Sünden, über die in den jeſuitiſchen Lehrbüchern Dinge vorkommen, daß man glaubt, im Traum zu ſein, wenigſtens ſolange man ſich erinnert, auf chriſtlichem Boden zu ſtehn. Ebenſo in Beziehung auf den Meuchelmord; auch hier kommt es lediglich auf die Abſicht an, auf die ideelle Seite der Sache, die Vorſtellung, die man

ſich von dem macht, was man zu thun im Begriff ſteht. „Wenn wir nicht die Handlung hindern können, ſo reinigen wir wenigſtens die Abſicht, und verbeſſern die Fehler des Mittels durch die Reinheit des Zwecks.“ Gott wird mit dem Ideellen abgeſpeiſt, der Menſch hat die derbe Materie für ſich. Es ſieht aus, als ob die ganze Welt eine Schlachtbank werden ſollte, in ſo vielen Fällen iſt der Mord erlaubt; höchſtens polizeiliche Rückſichten treten hemmend ein: der Staat ſoll nicht entvölkert werden. Durch ihre eignen Principien zu wirken, iſt alſo die Religion ſchon zu ſchwach. Es geht ſoweit, daß jene Erlaubniß nach einer gewiſſen Taxe abgeſchätzt wird; wen es intereſſirt, möge wiſſen, daß Molina erlaubt, zu tödten, wer mir 6—7 Dukaten ſtiehlt. Ja dem Prieſter iſt es in gewiſſen Fällen nicht nur erlaubt, zu Ehren ſeines Standes einen Mord zu begehn, ſondern es iſt ihm Pflicht.

Im Proteſtantismus galt die Zerknirſchung über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menſchengeſchlechts als das Weſentliche der Pönitenz (μετάνοια); nach dem Tridentiner Concil mußte ſich dieſe Zerknirſchung auf die einzelne Thatſache beziehn. Die Jeſuiten hatten den Muth, ſie ganz und gar fallen zu laſſen. Sie waren auch darin die Vorläufer der Aufklärung. Nach allen Richtungen hin bekämpften ſie die Abſtractionen des ſittlichen Geiſtes. Luther's Katechismus leitet alle einzelnen Beſtimmungen des Geſetzes aus der Liebe und Furcht Gottes her. In ſeinem Gebot ihn zu lieben, ſagt dagegen der Jeſuit Simond, verlangt Gott weiter nichts als daß wir ihm in ſeinen andern Geboten gehorchen. Denn wäre es wohl dem Zweck, den Gott mit uns hat, angemeſſen geweſen, wenn er geſagt hätte: ich will euch verdammen, wenn ihr nicht außerdem, daß ihr meine Gebote thut, auch noch Liebe zu mir hegt. Vielmehr genügt die Vollziehung der Pflicht, wobei man ſich denken mag, daß der Gehorſam aus Liebe hervorgehe. So wird man von der peinlichen Pflicht, Gott zu lieben, befreit, da die Liebe zu einem Unbekannten doch immer etwas Illuſoriſches iſt, und dieſe Befreiung iſt es, die wir Jeſus Chriſtus verdanken; das iſt das eigentliche Myſterium der Erlöſung. Die Nothwendigkeit, Reue, Liebe, Zerknirſchung zu heucheln, die letzte Feſſel des ſo vielfach beängſtigten Herzens, wirft der Verſtand ab.

Der Proteſtantismus hatte eine andere Freiheit verkündigt; die Gegner der Jeſuiten müſſen ſich endlich nach derſelben Seite hinwenden. Der Janſeniſt führt eine Stelle des heiligen Auguſtin gegen ſie an: Wenn bei dem Gehorſam gegen das Geſetz das Herz noch ſo ge-

ſtimmt iſt, daß es lieber ſähe, wenn das Verbotne erlaubt wäre, ſo verletzt es durch dieſe Neigung ſchon das Geſetz; weil es in der That die Sünde begehn würde, wenn es nicht durch die Furcht zurückgehalten wäre. Man iſt noch nicht frei, wenn der Wille noch nicht gänzlich von der irdiſchen Luſt losgeriſſen iſt.

Dieſer religiöſen Entſcheidung über die Zweifel des Herzens gegenüber gehört die jeſuitiſche Reflexion der Aufklärung an und dem Rationalismus. Der Verſtand wird überredet: wo das Herz noch wahrhaft religiös iſt, findet dieſe Theorie der Freiheit keinen Eingang. — Wir müſſen auf dieſes Gebot der Liebe noch einmal bei den Janſeniſten zurückkommen.

Was den Gegnern der Jeſuiten die gefährlichſten Waffen in die Hände gab, war das Statut des Ordens, wonach allen Buchhändlern unterſagt wurde, ohne die Genehmigung der Obern und der Theologen deſſelben ein Werk irgend eines Jeſuiten zu veröffentlichen. Dieſes Statut war mehrfach durch königliche Verordnungen beſtätigt. So wurde die ganze Geſellſchaft für die Meinungen ihrer einzelnen Mitglieder verantwortlich gemacht.

Und das iſt nicht zu leugnen, daß der Charakter der Verweltlichung ebenſo dem ganzen Inſtitut wie den Schriften ſeiner Mitglieder aufgeprägt iſt. Wie annehmlich wiſſen ſie die Tugend, wie ſie dieſelbe verſtanden, der Schreckgeſtalt der Chriſten entgegenzuſetzen! „Man hat von der Tugend noch kein getroffnes Abbild. Man macht daraus eine finſtre Geſtalt, die nur die Einſamkeit liebt, die Feindin der Vergnügungen und Spiele, dieſer Blüthe der Freude, dieſer Würze des Lebens; man läßt ſie ſich an Schmerzen weiden. Allerdings giebt es Heilige, die ihrem Temperament nach blaß und melancholiſch ſind, die das Schweigen und die Zurückgezogenheit lieben, die Blei in den Adern und Erde im Antlitz haben. Aber es giebt ebenſogut andre, wohlgenährte Heilige, mit freudetrunknen Blicken, leicht an Blut und voller Luſt an allem was die Erde bietet. Was ſoll man zu dieſem lichtſcheuen Thoren ſagen, der kein Auge hat für die Schönheiten der Kunſt und der Natur! der an den Tagen, wo Alles ſich freut, ſich in die Kammer der Todten begiebt, um dort zu meditiren! der einen hohlen Baum den glänzenden Sälen des Palaſtes vorzieht! der für Beleidigungen und Schmähungen ebenſowenig Gefühl hat wie ein hölzernes Bildniß! deſſen Herz niemals von dem edlen Drang des Ruhmes bewegt wurde! der vor jedem ſchönen Mädchen flieht wie

vor einem Gespenst! auf dessen Augen diese reizend gebieterischen Gesichtchen, diese liebenswürdigen Tyrannen, die ohne Ketten alle Welt als Sklaven zu ihren Füßen ziehn, nicht mehr Gewalt haben, als die Sonne auf die Nachteulen." — Wie, mein Vater! unterbricht Pascal diese Ergüsse des Jesuiten, ihr schildert mir da einen vollkommenen Heiligen! — „Nicht doch, einen Narren! wozu wäre die Blüthe der Jugend, wenn man sie nicht kosten soll! die Kränze des Ruhmes, wenn man ihnen sein Haupt entzieht! Soll der Himmel uns diese Lust beneiden? Ach vor den Augen Gottes sind diese irdischen Güter von so geringem Werth, daß er sie gar nicht einmal bemerkt! laß die Menschen essen, trinken, lieben; ja laß ihnen dieses Selbstgefühl, das auch dem Schwachkopf zu Gute kommt, und ihn glücklich macht!" — So etwas war freilich wie nichts anders geeignet, dem Christen vor den Kopf zu stoßen! — Was bleiben dann eigentlich für Sünden übrig, welche dem Menschen zugerechnet werden können? — Doch manche; erwiedert der Jesuit, z. B. die Faulheit: Faulheit ist nach Escobar eine Traurigkeit darüber, daß die geistlichen Dinge geistlich sind, z. B. sich darüber betrüben, daß die Sakramente die Quelle der Gnade sind. Und das ist eine Todsünde. Allerdings wird nicht leicht Einer in dieselbe verfallen.

So haben die Menschen, wonach ihnen gelüstet, und Gott hat doch seinen Theil erhalten: Abstractionen, Worte. In den meisten Fällen wird man irre, ob man Scherz oder Ernst vor sich hat. Die guten Väter können auch galant werden; sie erheben das anmuthige Erröthen Delphinens über das himmlische Licht, das von Gott auf die heiligen Engel strahlt. Wenn der Richter Wolken sammelt, singt der Jesuit Balde an die heilige Jungfrau, so versöhnest du Holde bittend ihn mit einem Kuß. Die Sorbonne, erklärt Peter Lemoine, hat keine Jurisdiction über den Parnaß; das Land der Musen ist weder der Censur noch der Inquisition unterworfen. Das Wasser der Hippokrene hat eine solche Kraft, das, wenn man es auch in dem Weihkessel heiligen wollte, der Dämon der Poesie dennoch nicht aus ihm weichen würde.

Endlich kann sich Pascal nicht länger halten. Wohin sind wir gerathen, meine Väter? Sind es Priester die also sprechen? sind es Christen? sind es Menschen? und nicht vielmehr Dämonen, die des Drachen Flüche der Welt verkündigen? die Gesetze des Teufels, des Fürsten dieser Welt? denn der Teufel ist es, der die Lust, der das

Selbſtgefühl in das Herz des Menſchen einimpft; Chriſti Gebot iſt das Leiden, die Schmach, die Demuth. Chriſtus ſpricht: ſelig ſind, die an meiner Schmach Theil nehmen; und wehe euch wenn die Menſchen Gutes von euch reden! Und der Teufel lehrt das Gegentheil.

Haß und Verachtung iſt es, was ſolche Lehren treffen muß. Gott haßt und verachtet die Sünder, bis er in ihrer Todesſtunde ſeinem Zorn und ſeiner Rache den Spott einer blutigen Ironie hinzufügt: In interitu vestro ridebo et subsannabo. Dieſelbe Ironie mit der er bei Adams Fall ausrief: Siehe Adam iſt worden wie unſer einer, wiſſend das Gute und das Böſe. Und dieſer Spott Gottes gegen die Teufel iſt auch die Waffe ſeiner Heiligen.

Wir haben nun die Geſinnung zu unterſuchen, aus welchen dieſer religiöſe Angriff gegen den Jeſuitismus, den herrſchenden Geiſt der Zeit, hervorging.

---

4. Die Myſtik des Katholicismus.

Bei den Proteſtanten ging die Myſtik ſo zu ſagen nach Außen, in die Natur, die vergeiſtigt, beſeelt, und mit einer gewiſſen Verzauberung ins Gemüth hinein gezogen wurde. Denn die legitime Theologie bewegte ſich in der ſittlich-gemüthlichen Region, und der Reaction des beſonders begabten Geiſtes blieb nur die Phantaſie zum Spielraum. Umgekehrt war es im Katholicismus. Hier war die heilige Welt fixirt und äußerlich, durch die Phantaſie vermittelt; die Reaction mußte ſich ins Herz eingraben, ſie mußte dialektiſch die feſtgewordenen Formen zerſetzen, um ſich von ihnen zu befreien. Wir finden eine ſeltſame Verbindung der ſceptiſchen Richtung gegen das Poſitive und des principiell ausgeſprochenen Supranaturalismus. Wie ſehr auch Gott nach der Lehre der Kirche ein außerweltliches Weſen war, ſo nahm doch die Doctrin dieſer Außerweltlichkeit das grauenvoll Fremdartige; ihre Thätigkeit ging darauf aus, den Menſchen von der Furcht vor dieſem allmächtigen Geſpenſt zu befreien, oder ſie auf beſtimmte Gebote zurückzuführen. Wenn das Gemüth nun in ſich ging, ſo war die Reaction natürlich, dieſen Schauder vor der Fremdartigkeit des Abſoluten, den die kirchliche Dialektik durch Sophismen zerſtreut, zum lebhaften Gefühl herauszuarbeiten. Die immanente

Unſeligkeit des Menſchen, im Proteſtantismus der Mittelpunkt der Dogmatik, wurde im Katholicismus als das Geheimniß tiefer geſtimmter Gemüther gehegt.

Ein einſamer Denker des 16. Jahrhunderts, Montaigne, iſt der erſte Prophet dieſer ſupranaturaliſtiſchen Richtung. In ſeinen „Verſuchen," einem Tagebuch ſeiner Empfindungen, Einfälle und ſeiner Lectüre, formlos aus Citaten, Reflexionen und Anekdoten zuſammengeſetzt, läßt ſich doch eine zuſammenhängende ſittliche Weltanſchauung nachweiſen. Ich habe es verſucht, ſie in einer fortlaufenden Reihe von Reflexionen durchzuführen.

Der Scepticismus, als Lebensſyſtem gefaßt, iſt die erſte Grundlage des Supranaturalismus; denn wenn die Welt, das Leben, wenn wir ſelbſt uns fremd ſind, ſo kann die Transcendenz Gottes nur als ein tautologiſcher Zuſatz ſich dieſer Verzweiflung am Abſoluten anreihen.

Michel de Montaigne.

1533—92.

Formloſe, zweifelhafte Einfälle ſind es, die ich hier an einander reihe, nicht um die Wahrheit feſtzuſtellen, ſondern um ſie zu ſuchen. Gern unterwerfe ich ſie dem Urtheil derer, denen es nicht nur zukommt, meine Handlungen, ſondern auch meine Gedanken zu regeln; und bin bereit, Alles zu vernichten, was ſich gegen die Lehren der heiligen katholiſchen Kirche darin finden ſollte, in der ich geboren bin und in der ich ſterbe.

Als die Neuerungen Luthers anfingen unſern alten Glauben zu erſchüttern, ſah ich voraus, daß dieſe Richtung zum Atheismus führen müſſe. Denn wenn man der Menge einmal Muth gemacht, Meinungen anzufechten, vor denen ſie ſonſt die höchſte Ehrfurcht gehegt, ſo werden ihr bald alle andern Punkte des Glaubens ebenſo ungewiß, und ſie ſchüttelt wie ein tyranniſches Joch alle Eindrücke ab, die ſich von der Autorität oder der Gewohnheit herleiten.

Es iſt nicht ohne Grund, daß die Kirche den indiscreten Gebrauch der heiligen Schriften verbietet. Man ſoll das Göttliche nur in Augenblicken der Erhebung in das Leben einführen; die Religion gehört nicht in die frivole Alltäglichkeit weltlicher Geſchäfte, und die heiligen Myſterien unſers Glaubens dürfen nicht profanirt, die Religion darf nicht beiläufig betrieben werden. Sie iſt nicht

das Geschäft aller Welt, sie ist das Studium geweihter, berufener Männer. Was sie berichtet, ist nicht eine Geschichte, die man sich erzählen läßt, sondern vor der man in Furcht und Zittern die Knie beugt. Es ist ein Frevel, sie durch eine Übersetzung dem Pöbel in die Hände zu spielen. Wenn Jeder aus dem Heiligen machen kann was er will, so hört die Heiligkeit auf, das Heilige erfordert heilige Hände.

Nur in Augenblicken der Sammlung soll man Gott anrufen; sonst ist unser Gebet eine Lästerung.

Die Christen haben Unrecht, ihren Glauben durch menschliche Gründe stützen zu wollen, der nur durch Eingebung gefaßt werden kann. Bei einer Offenbarung, die soweit die menschliche Fassungskraft übersteigt, muß Gott noch eine besondere Gnade anwenden, daß wir sie aufnehmen. Nur der Glaube faßt die Mysterien. Damit ist aber nicht gesagt, daß man sich nicht auch bemühen sollte, die menschlichen Gaben mit diesen göttlichen in Übereinstimmung zu bringen, es ist vielmehr der würdigste Gebrauch der Vernunft, sie zum Dienst des Glaubens anzuwenden. Es giebt keinen Punkt in der Welt, der seinen Schöpfer verleugnete; die Natur ist ein heiliger Tempel, in welchen der Mensch eingeführt wird, die Hallen und Statuen zu bewundern, die nicht eine menschliche Hand, sondern das göttliche Wort hervorgebracht hat.

Nur müssen wir dabei nie vergessen, daß der bloße Wille nicht hinreicht, den Begriff mit dem Glauben zu verbinden; daß wir mit allen Anstrengungen ein so übernatürliches Wissen nie erreichen. Und wäre es möglich, das Göttliche durch menschliche Organe in den Geist eintreten zu lassen, so hätten wir es nicht in seiner Reinheit.

In dieser unreinen Form ist der Glaube in der Regel in unsrer Seele; darum wird sie so leicht erschüttert. Wir leisten der Andacht in der Regel nur die Dienste, welche unsrer Leidenschaft schmeicheln. Das Christenthum hat eine wahre Virtuosität des Hasses gezeigt. Unser Eifer thut Wunder, wenn er in Einer Richtung geht mit dem Zorn, der Grausamkeit, dem Ehrgeiz, dem Trotz; ohne sie verliert er seine Schwingen. Statt sie auszurotten, entzündet die Religion die Leidenschaften, und überkleidet sie mit heiligem Anschein. Ein deutliches Zeichen, daß wir die Religion nur in unsrer Weise empfangen. Wir werden in einem Lande geboren, wo sie gilt, oder ihr Umfang, ihr Alter zieht uns an; wir sind lüstern nach ihren Verhei-

ſungen, oder wir haben Furcht. Andre Zeugniſſe, andre Verheißungen, andre Drohungen würden uns einer andern Religion in die Hände geben. Wir ſind Chriſten auf dieſelbe Art, wie wir Deutſche, Franzoſen ſind.

Seltſamer Glaube, der aus Mangel an Muth hervorgeht! Aus dem Wechſel unſrer Reflexionen und Leidenſchaften bildet ſich das Band, welches uns an Gott knüpft!

Die beſte Waffe gegen den Wahnſinn des Unglaubens iſt, den menſchlichen Stolz mit Füßen zu treten, dem Menſchen ſeine Ohnmacht, Leere und Eitelkeit zu enthüllen, ihm die kläglichen Waffen der Vernunft aus den Händen zu reißen, ihm das Haupt in den Staub zu beugen. Nur der niedergeworfene Geiſt glaubt an Gott. Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

Geht doch der menſchliche Hochmuth ſo weit, ſich für den Mittelpunkt des Univerſums zu halten. Wer hat es uns geſagt, daß dieſe erhabenen Umwälzungen des Himmelsgewölbes, dieſe Weltlichter, die nächtlich über unſern Häuptern kreiſen, die unbegreifliche Ebbe und Fluth dieſes unendlichen Meeres, in der Ewigkeit der Zeit zu unſerm Dienſt hervorgerufen ſeien? Wie kommen wir auch nur dazu, uns über die Thiere zu erheben? Sie verſtehen einander, wir ſie nicht; ſie werden von der Natur unmittelbar geleitet, wir vom Zufall.

Wie ſchnell vergeht der Traum von der Größe unſrer Handlungen, wenn wir ſie unbefangen betrachten! Die Seelen der Helden und der Sklaven ſind von demſelben Metall. Bei einflußreichen Begebenheiten ſtellen wir uns vor, ſie ſeien aus einem bedeutenden Motiv hervorgegangen: im Gegentheil, die Federn der Seele bewegen ſich nach demſelben Geſetz, mit derſelben Kraft, im Großen wie im Kleinen. Gleiche Begierden bewegen den Elephant und die Milbe.

Was nennen wir unſre Vorzüge? Die Schönheit iſt relativ, die Tugend hängt vom Klima ab, die Bildung iſt in ihren eignen Vorausſetzungen befangen. Es giebt beſſere Menſchen unter den Ungebildeten als in der Ariſtokratie des Geiſtes.

Es iſt allein die Demuth, die Reſignation, die den guten Menſchen macht. Man darf nicht dem Urtheil des Einzelnen die Erkenntniß ſeiner Pflichten überlaſſen, man muß ſie ihm vorſchreiben: ſonſt, bei der Verkehrtheit und dem Wechſel unſrer Stimmungen könnten wir wohl dahin kommen, es für Pflicht zu halten, einander

zu freſſen. Wenn man den Geiſt nicht zäumt, verliert er ſich in das wüſte Labyrinth der Einbildungen, und ohne beſtimmte Richtung geht die Seele zu Grunde, denn überall ſein und nirgend ſein iſt einerlei. Das erſte Geſetz, das Gott den Menſchen gab, war ein Geſetz reinen Gehorſams: ein bloßes Gebot, an dem der Menſch Nichts zu begreifen hatte. Gehorſam iſt die eigentliche Natur einer vernünftigen Seele, Gefühl eines Höhern. Alles Gute kommt aus dem Gehorſam und der Reſignation, alles Böſe aus der Begierde.

Die erſte Verſuchung des Teufels war das Verſprechen der Erkenntniß. Woraus anders entſpringt der raffinirteſte Wahnſinn, als aus dem raffinirteſten Wiſſen? Wie unmerklich iſt die Grenze zwiſchen dem Wahnſinn und der trunknen Exaltation eines freien Geiſtes, der Anſpannung einer äußerſten Tugend!

Es ſpricht für die Unwiſſenheit, daß das Wiſſen ſelbſt uns in ihre Arme wirft, wenn es ſich unfähig fühlt, uns gegen das Gewicht der Übel abzuhärten. Denn was heißt es anders, wenn es uns predigt, den Gedanken von dem Übel abzuwenden, das uns peinigt?

Wir ſprechen wohl von Macht, Wahrheit, Gerechtigkeit, aber was dieſes ſei, empfinden wir nicht, begreifen wir nicht. Wir ſagen, daß Gott zürnt, daß er liebt: Erregungen, die Gott in unſrer Weiſe nicht zukommen können, ohne daß wir im Stande wären, uns irgend eine andere Weiſe zu denken. Gott allein hat das Verſtändniß ſeiner ſelbſt. Wie können wir ihm Weisheit zuſchreiben, die richtige Wahl zwiſchen Gut und Böſe, da das Böſe ihn nicht berührt? Wie Erkenntniß, das Fortgehn vom Schein, vom Dunkel zur Deutlichkeit? Da Gott an und für ſich nichts dunkel iſt, da für ihn kein Unterſchied zwiſchen Schein und Weſen ſtattfindet. Wie Gerechtigkeit, da der Begriff des Zukommenden nur aus der menſchlichen Geſellſchaft entſpringt? Wie Mäßigung, da Gott keine Begierden hat? Wie Tapferkeit, da er keine Schmerzen und keine Anſtrengungen kennt? Mit Recht ſagt Ariſtoteles, daß ihm der Begriff Tugend ebenſowenig zukommt als Laſter.

Man redet viel bequemer von der Natur der Götter, als von der der Menſchen, weil die Zuhörer davon nichts wiſſen, und alſo den Redner nicht widerlegen können. Man glaubt nichts ſo leicht, als was man am wenigſten weiß. Die Dolmetſcher der göttlichen Ideen, welche in jedem Zufall die Myſterien des göttlichen Willens nachweiſen, finden Anerkennung wie die Marktſchreier, Aſtrologen

und Mediciner. Aber einem Christen genügt der Glaube, daß alle Dinge von Gott kommen, daß sie wohl weise sein werden, wie sie auch aussehn mögen. Wenigstens ist es leichtsinnig, die Allmacht und Weisheit Gottes an den Ausgang menschlicher Wünsche zu knüpfen.

Der Glaube ist nicht unser Erwerb, wir empfangen ihn durch fremde Autorität. Die Schwäche unsers Urtheils hilft uns mehr, als seine Stärke, unsre Blindheit mehr als unser Scharfsinn. Nachdem die Menschen Alles versucht, Alles ergründet, und in diesem Chaos des Wissens nichts Festes gefunden haben, Nichts als Eitelkeit, so haben sie ihren Hochmuth gebeugt, und ihre natürliche Lage anerkannt. Der Mensch ist ein eitles, flatterhaftes Geschöpf; es ist mißlich, auf ihn ein beständiges Urtheil zu gründen.

Die Unwissenheit, welche sich weiß und sich verurtheilt, ist nicht mehr reine Unwissenheit; um es zu sein, müßte sie sich selbst nicht kennen. Schwanken, zweifeln, nichts versichern, auf Nichts antworten, das ist unsre Stellung. Aus dem Wissen, das wir von den Dingen zu haben glauben, entsteht Furcht und Begierde, nur das Bewußtsein der Unwissenheit macht uns frei. Wenn ich weiß, daß es nichts Festes giebt, so wird mir Alles gleichgültig; ich bin frei von der Nothwendigkeit, welche die Andern bindet. Ich behaupte Nichts, ich begreife Nichts, der Anschein ist überall gleich. Keine Partei soll mich verlocken; mein Wahlspruch ist: ἐπέχω. Übrigens handle ich im gemeinen Leben, wie die Andern auch; ich gebe mich meinen natürlichen Neigungen hin, dem Eindruck und Zwang der Leidenschaften, den Anordnungen der Gesetze und Gewohnheiten. Ich handle so, weil ich doch irgendwie handeln muß, ohne damit ein Urtheil auszusprechen.

Was hilft uns das Wissen, wenn wir darüber die Ruhe verlieren? Die Wissenschaft kann uns nichts Neues geben; sie soll uns nur im Innern zurechtsetzen. So weit das Wissen nicht dem Leben dient, ist es eitel. Non enim nos Deus ista scire, sed tantummodo uti iis voluit.

Die Unwissenden fügen sich leichter dem Gesetz der Religion und des Staats, als die zu wissen glauben. Wenn der Mensch seine Schwäche erkennt, so wendet er sich natürlich an eine höhere Macht, die ihm ersetze, was ihm fehlt, und denkt nicht daran, durch eigne Kraft das Göttliche und Vollkommene umfassen zu wollen. Er ist

ein roher Stoff, der von der Hand Gottes die Form annimmt, die es ihm gefällt zu ertheilen. Das Heil des Menschen ist nur in der Resignation.

Selbst wenn man in die sterbliche Natur die unfehlbaren Principien der göttlichen Lehre einführt, und seinen Pfad durch die göttliche Leuchte der Wahrheit erhellt, darf die Natur sich nur um eine Hand breit von dem vorgezeichneten Wege entfernen, so verwirrt und verstrickt sie sich in das sinnlose Netz menschlicher Meinungen. Der Mensch kann nur sein was er ist, nur denken nach seinem Vermögen.

Wir können auf keine andre Weise die Hoheit der göttlichen Verheißung begreifen, als daß wir sie gar nicht begreifen; sie nicht anders würdig erkennen, als daß wir sie als unerkennbar erkennen, als vollkommen entgegengesetzt den Einbildungen unsrer armen Erfahrung.

Wie? Gott hätte uns die Schlüssel und Federn seiner Allmacht übergeben? er hätte sich verpflichtet, die Grenzen unsers Wissens nicht zu überschreiten? Der Mensch sieht nur die kleine Regel des Endlichen, Gott wirkt im Unendlichen. Schon innerhalb des Umfangs unsrer Kenntnisse, wie viel Dinge giebt es nicht, welche diese schönen Regeln unsrer Willkühr überschreiten? Jedes Wesen hat sein Wunderbares und Übernatürliches, je nach dem Maaß seiner Unwissenheit. Natürlich heißt: der bisherigen Erfahrung gemäß. Aber die Natur ist nur ein falscher, eitler Schatten. Es ist frevelhaft, zu sagen: Gott kann nicht sterben, Gott kann sich nicht widersprechen u. s. w. Die göttliche Macht kann in die Grenzen unsers Begriffs nicht eingeschlossen werden.

Wenn ich sonst von Gespenstern hörte, bemitleidete ich das arme Volk, das solchen Thorheiten Glauben schenkte. Jetzt finde ich, daß ich damals wenigstens ebenso bemitleidenswerth war: nicht daß ich neue Erfahrungen darüber gemacht hätte, aber ich habe eingesehn, daß es eine Verkehrtheit ist, nach seinem Kopfe der göttlichen Macht und der Mutter Natur Schranken setzen zu wollen. Es ist absurd, zu verachten was man nicht begreift; es verwirrt dieser Hochmuth nicht nur unsern Verstand, sondern auch unser Gewissen. In keinem einzigen Punkt soll die Kirche ihren Gegnern nachgeben! wer sich in Einem Punkt vom Gehorsam lossagt, ist überhaupt nicht mehr zu zügeln. In den Gebräuchen, die scheinbar den Verstand am meisten

beleidigen, sind die tiefsten Geheimnisse eingeschlossen. Wenn wir uns von der Autorität losmachen, werden wir von der Laune geknechtet.

Wer sollte noch an die Philosophie glauben, der ihre fortwährenden Streitigkeiten mit anhört! Wenn ich aber frei bin von der Eitelkeit, die feste Wahrheit haschen zu wollen, so ergötzt mich dieses Spiel des Gedankens. Die Natur ergründen zu wollen, führt zur Verzweiflung und zum Wahnsinn; aber auf ihre Bewegungen sinnig zu lauschen, erheitert das Gemüth.

Was findet ihr in der Geschichte, als einen Wechsel von Elend und Verbrechen! Laßt die Menschheit ruhn, sie ist nicht gemacht, die Seele zu erheben. Studirt die Geschichte, um die Eitelkeit aller menschlichen Ideen, aller menschlichen Leidenschaften zu erkennen!

Die Natur ist ein Gedicht in Räthseln, ein verhülltes dunkles, aber reizendes Gemälde, das uns mit tausend falschen Lichtern zugleich blendet und erquickt. Die Philosophie ist eine sophistische Poesie, wie alle Wissenschaft, die über das Endliche hinausgeht. Der menschliche Begriff verliert sich an das Wort; man nimmt die Worte hin, ohne sie zu untersuchen, denn was gesagt ist, ist gesagt. Früher waren die philosophischen Richtungen ein freies Werk des Gedankens; heute nimmt man die Münze nach dem Gepräge, nicht nach dem Gewicht. Certis quibusdam sententiis addicti sunt, ut etiam quae non probant, cogantur defendere. Aristoteles ist der Gott der Metaphysik; es ist Irreligiosität, an seinen Dogmen zu zweifeln.

Jede Wissenschaft hat ihre vorausgesetzten Principien, durch welche das Urtheil abgeschnitten ist. Diese Principien sind nur dann fest, wenn Gott sie offenbart hat, alles Übrige ist Traum. Wenn man zugesteht, die Principien nicht begründen zu können, so lasse man auch das Übrige gehn, das doch in ihnen wurzelt. Der Mensch ist sich selber doch näher, als der Außenwelt. Wenn er sich selbst nicht kennt, wie soll er kennen, was ihm die Sinne überliefern? Wie soll man nach der Wahrscheinlichkeit gehn, wenn man das Wahre nicht weiß? Wir haben entweder ein unbedingtes Urtheil, oder keines.

Es giebt nichts so Verkehrtes, das nicht von einem Philosophen erdacht wäre. In ihrer Verwirrung irrt die Seele, suchend nach allen Seiten; mögen ihre Ideen so phantastisch sein als sie wollen, sie giebt

ſich ihnen lieber hin, als daß ſie verſuchen ſollte, auf ſich ſelbſt zu ruhen. Verſucht es einmal, dieſe Ideen zu begründen! Die Träume ſind in der Sehnſucht des Gemüths, nicht im Begriff.

Zur Züchtigung unſres Stolzes, zur Aufklärung unſres Elends hat Gott die Verwirrung bei dem alten Thurmbau zu Babel erregt. Alles was wir ohne ſeinen Beiſtand unternehmen, was wir ohne ſein Licht ſehen, iſt Eitelkeit und Thorheit. Die Vernunft will den Dingen auf den Grund kommen, wie die Müdigkeit des Alters zum Urſprünglichen, zur Kindheit zurückkehrt.

Haltet euch in der Heerſtraße! Es iſt nicht gut, zu klug zu ſein. Der Geiſt iſt ein gefährliches Werkzeug; wer davon zu viel hat, ſpringt über ſeine Grenze, im Intellectuellen wie im Sittlichen. Man muß dem menſchlichen Geiſt ſo enge Grenzen ſetzen als möglich; er möge ſeiner Feſſeln ſpotten, wenn ſie ihn nur halten. Es iſt ſchwer genug, denn ſein Weſen iſt flüchtig und formlos, aber es muß geſchehn. Der Geiſt iſt ein Schwert, das ſich gegen ſeinen eignen Beſitzer wendet. Es iſt beſſer, ſich an das Gewöhnliche zu halten, wie es auch ſein mag, als ſinn- und zwecklos auf eignen Pfaden umherzuirren. Aus der Freiheit der Geiſter entſpringt der Fanatismus, die Trennung, der Krieg.

In dem Sieden der Leidenſchaft entfaltet ſich die Energie unſres Geiſtes. Die tiefſten Gedanken entſpringen in der fieberhaften Aufregung des Körpers. Es folgt unmittelbar eine Erſchlaffung, eine Ohnmacht, die uns mitten im Entzücken niederwirft. Nur das Unbedeutende läßt ſich verdauen.

Das höchſte Entzücken hat mehr Pein als Genuß. Die Götter verkaufen uns theuer ihre Gaben; was ſie uns geben, iſt niemals rein, wir weiden uns am Schmerz und werden von der Luſt gequält. Jedes Entzücken iſt eine Krankheit, die uns aufreibt, jede Erleuchtung eine Viſion. Man hüte ſich vor zu großer Luſt, vor zu hellem Licht! Die Unternehmungen gedeihn beſſer, wenn man ſie nur oberflächlich anſieht. Dringt man zu tief ein, ſo geht man unter in dieſer Verwirrung der Formen und Geſichtspunkte. Wer eine Sache von allen Seiten betrachten will, kommt nie auf's Reine.

Wir ſind nie ohne Krankheit; nur wechſelt, wie im Fieber, die Hitze der Leidenſchaft und die Kälte der Reflexion. Aus der Erkenntniß dieſes Wechſels habe ich mir eine gewiſſe Beſtändigkeit angeeig-

net: ich bleibe beim Alten, wie lockend auch das Neue ausſehn mag; denn ich kann niemals wiſſen, ob ich beim Tauſch nicht verliere. Da ich ſelber nicht die Kraft habe, zu wählen, ſo überlaſſe ich mich der Natur. So habe ich mich, durch die Gnade Gottes, unbedingt und ohne Gewiſſenszweifel an die alte Lehre unſrer Religion gehalten, bei allen Spaltungen unſres Zeitalters. Jede neue Idee reißt mich im Augenblick mit ſich fort, deshalb gehe ich mit Mißtrauen an jede: denn ſo gut ſie ſich gegen die alte erhebt, kann eine neue ihr entgegentreten. Auf dieſe Weiſe würde die Maſſe — und wir alle gehören zur Maſſe — ſich wenden wie ein Wetterhahn.

Dieſe Veränderlichkeit halte ich für den ſchlimmſten Fehler unſeres gegenwärtigen Zeitalters. Es iſt nichts leichter, als dem Volk ſeine alten Sitten und Geſetze zu verleiden, aber eine ſolche Neuerung führt nie zum Ziel; es iſt mit den neuen Einrichtungen, wie es mit den alten war. Das Volk, welches gehorcht, ohne nach den Gründen zu fragen, iſt glücklicher als diejenigen, welche ihm gebieten; wenn man erſt anfängt zu grübeln, iſt es mit der Luſt des Gehorſams vorbei. Es iſt angenehm, ſich von dem Willen des Himmels bewegen zu laſſen.

Und doch, wenn man näher zuſieht, iſt dieſe Gewohnheit eine verrätheriſche Schulmeiſterin. Sie ſchmeichelt ſich ein, ohne daß man es merkt; mit der Zeit befeſtigt ſich ihr Anſehn, bis wir endlich den Nacken unter ihrem Fuß haben.

Die Geſetze des Gewiſſens, die man von der Natur herleitet, entſpringen lediglich aus der Gewohnheit. Im Stillen verehrt Jeder die Anſichten, die er um ſich beſtändig wiederholen hört; und die Schwierigkeiten, die es macht, ſich von ihnen loszuſagen, nennen wir Gewiſſen. Was wir von Kindheit auf ohne Reflexion mit angeſehn haben, macht auf uns den Eindruck der Nothwendigkeit. Die Einbildungen unſrer Eltern, unſrer Umgebungen überhaupt, ſcheinen uns die allgemein menſchlichen, weil wir es nicht anders wiſſen können. Was außerhalb der Grenzen der Gewohnheit liegt, ſcheint uns außerhalb der Grenzen der Vernunft zu liegen. Die allgemeine Einbildung iſt uns objectiver als die Wirklichkeit.

Wie macht man's, ſich ihnen zu entziehn? Sie zu betaſten, hat man nicht den Muth; man drückt alſo herzhaft die Augen zu, und glaubt, ſie los zu ſein, da man ſie nicht mehr ſieht.

Und wer wirklich den Muth hat, der Gewohnheit die heilige Maske vom Antlitz zu reißen, mit frecher Hand alle Illusionen zu entschleiern, was ist sein Gewinn? — Er sieht ein wüstes, sinnloses Chaos; den alten Halt hat er verloren, einen neuen zu gewinnen, ist er unfähig. Mit Einem Riß ist das enge, aber behagliche Gewebe unsrer Welt entzwei, und wir sind einsam und verwirrt.

Wer das Bestehende erschüttert, wird zuerst in seinem Schutt begraben; er erregt das Wasser für andre Fischer. Wer an dem Bestehenden rühren will, muß sich das Neue klar gemacht haben. Die Idee dieser Verantwortlichkeit hat schon dem Ungestüm meiner Jugend Zügel angelegt. Es ist ein Frevel, den Maaßstab des individuellen Urtheils an das Allgemeine zu legen. Wenn die göttliche Vorsehung zuweilen durch eine Revolution das Bestehende unterbricht, so giebt das uns kein Recht, ihr darin nachzuahmen. Gott sieht das Ganze; wir kennen die Zukunft nicht, und es ist frech, ihr vorzugreifen.

Denn wenn die Natur in ihr Triebrad den Glauben und die Überzeugungen der Menschen ebenso hineinzieht, als alles Übrige, wenn sie der Zeit unterworfen sind wie das Gras, wie sollen wir uns erkühnen, eine Idee als etwas Festes, Unwiderlegliches ihrem Lauf entgegenzutragen?

Wie konnte der heidnische Gott entschiedner die Unwissenheit des Menschen über das göttliche Wesen aussprechen, als indem er von seinem Dreifuß erklärte: das sei Recht, was Landessitte sei! — Wohl uns, daß wir das ewige Wort der Offenbarung haben! Uns kann die Philosophie nicht mehr aufgeben, dem Gebrauch zu folgen, diesem schwankenden, formlosen Erzeugniß der menschlichen Neigungen; sie kann uns ebensowenig antreiben, anderwärts das Licht zu suchen, das uns hier gegenwärtig ist.

Es giebt nichts Thörichteres, als dem natürlichen Wechsel der Gesetze das sogenannte natürliche Recht entziehn zu wollen, diese dürftigen, nichtssagenden Bestimmungen, denen überall der Inhalt der Wirklichkeit widerspricht. —

Woran sollen wir überhaupt den Inhalt der Überlieferung prüfen? Die Sinne sind das Maaß unsrer Erkenntniß, und diese zu prüfen fehlt uns jeder Maaßstab. Der Traum unterscheidet sich vom Wachen nur quantitativ; in beiden bewegt sich der Geist, in beiden in undurchdringlichem Dunkel. Der Schlaf ist eigentlich etwas Rei-

neres, denn er hebt zuweilen die Träume auf; das Wachen wird sie nie los. Vielleicht ist alle Erregung unsers Denkens und Wollens ein zweiter Traum.

Wer wollte nach dem Anschein urtheilen! man müßte den einen nach dem andern modificiren, da sie nicht übereinstimmen, diesen wieder an einem dritten und so ohne Ende fort: denn was wir wahrnehmen, ist nur Schein; es giebt kein Sein, weder in uns noch außer uns. Die Natur ist stets im Entstehn und Vergehn, und hascht von sich selbst nur einen Schatten. Weun die Vernunft in diesem unendlichen Wechsel etwas Festes sucht, so ist dieses Suchen ein Wechsel mehr.

Wenn also die Sinne den Schein für Sein nehmen, so täuschen sie sich, weil sie vom Sein nichts wissen. Wahrhaftes Sein ist nur das Ewige, das von der Zeit nicht berührt wird. Man kann von Gott nicht sagen, daß er gewesen ist, oder ist, oder sein wird, deun der Ausdruck des Zeitlichen hat im Sein keinen Sinn. Gott allein ist wirklich; Nichts vor ihm, Nichts nach ihm, Nichts neben ihm.

„Wie arm der Mensch, wenn er sich nicht über die Menschlichkeit erhebt!" — Ein guter Wunsch, aber lächerlich; der Mensch wird ebensowenig aus seiner Hant herausgehn, als die Pflanze. Er wird sich nur erheben durch ein Wunder, wenn Gott ihm die Hand reicht; wenn er seiner eignen Kraft entsagt, uud sich unbedingt dem göttlichen Walten überläßt. Der Mensch ist hohl und leer, wenn er nicht von einem fremden Inhalt erfüllt wird. Der Glaube, nicht die Tugend führt zur Wiedergeburt.

Wir haben eine doppelte Natur, so daß wir dasselbe glauben und leugnen, suchen und fliehn. Aus dem Glauben an sich selbst geht aller Irrthum und alles Böse hervor; die Philosophie hat keinen andern Zweck, als diesen Glauben auszurotten. Solum certum, nihil esse certi, et homine nil miserius aut superbius.

Die menschlichen Gedanken widersprechen einander so auffallend, daß sie nicht aus der nämlichen Quelle hergeleitet werden können. Nur in dem Augenblick, wo wir es wollen, denken wir, was wir wollen; wir wechseln wie jenes Thier, das seine Farbe von dem Ort empfängt, wo es sich aufhält. Was ich eben gedacht habe, sind meine Gedanken nicht mehr; wie meine Augen sich wenden, wie die Zeit fortgeht, enteilen meine Gedanken. Ich sehe dasselbe Ding nicht zweimal mit demselben Auge.

Ich ſtelle die Sachen dar, wie ſie ſind; ich wollte, es wäre anders, aber es iſt ſo. Die Welt dreht ſich in einem ewigen Schwindel, die Felſen, Pyramiden, unſre Gedanken mit ihr. Beſtändig ſein, heißt ſich langſamer drehen. Ich kann meinen Gegenſtand nicht faſſen, er iſt im Taumel, wie ich ſelbſt; dieſer Augenblick iſt mein und ſein Leben. Und wie die Welt ſich verändert, ſo auch mein Inneres.

Soll ich nun nach den Andern fragen, wenn ich mich ſelbſt beſtimme? Grenzen laſſe ich mir gern ſetzen, aber antreiben will ich nur mich ſelbſt. In der Beſchränkung zeigt ſich der Werth der Seele; ein jedes Weſen hat ſeine eigne Form. Welche Rolle der Menſch übernimmt, er ſpielt immer die ſeinige. Ein Weſen ſei noch ſo gering und roh, es hat immer ſeine eigenthümliche Anlage; und dieſe wird ſich zur Zeit geltend machen.

Was man auch ſagen mag, ſelbſt in der Tugend iſt der einzige Zweck der Selbſtgenuß. Die Menſchen ſuchen unabläſſig das Glück, ſie glauben es ſtets zu verfolgen, es nie zu erreichen. Sie täuſchen ſich: ihr Suchen iſt ihr Glück.

Über unſre Kräfte hinaus können wir nicht verpflichtet werden. Nur der Wille iſt in unſrer Gewalt, nur auf dieſen läßt ſich der Begriff der Pflicht anwenden. Es giebt auch in der Tugend ein Übermaß, wie im Erkennen. Iſt der Menſch nicht ein ſeltſames Geſchöpf? Kaum wirft ihm das Glück einen reinen, ungetrübten Augenblick zu, ſo verkümmert er ihn ſich durch Reflexion. Die menſchliche Weisheit quält ſich ab, auch in der Roſe den Wurm zu entdecken, und ſie iſt es erſt, die ihn hervorruft.

Wir ſind nur noch Caricaturen der eigentlich menſchlichen Natur. Unſre Seele wird zuweilen warm durch alte Geſchichten, ſie wird über ſich ſelbſt erhoben; aber dieſe Begeiſterung hängt von einem äußern Hauch ab, der mit der Zeit in ſich ſelbſt vergeht. Nur im Schwindel ſind wir erhaben. Dieſer Schwindel hat immer etwas Krankhaftes.

Iſt z. B. dieſe Gluth der Andacht, dieſe Wiedergeburt, die aus der Reue entſpringt, nicht etwas Künſtliches? Ich ſehe recht gut meine Schwächen ein, ich wünſchte, daß es anders wäre; aber ich kann das nicht Reue nennen. Ich fühle, ich denke, ich handle, wie ich kann. Über meine Kraft hinaus kann ich einmal nicht. Ich kann mir ſehr wohl höhere Weſen vorſtellen, aber darum werde ich ſelbſt nicht beſſer. Die Wiedergeburt aus der Reue hat etwas Bedenkliches.

Wenigſtens ſehn wir in der Krankheit der Seele nicht klarer, und je heller unſer Blick, je beſſer unſer Herz. Wer müde iſt und kalt, den ekeln die Eitelkeiten dieſer Welt; aber die Abſpannung iſt keine Beſſerung.

Wenn wir dem Beichtvater unſre Fehler bekennen, ſo geben wir damit unſer ganzes Weſen. Denn auch unſre Tugenden ſind nicht rein. Tugend klingt erhabner als Güte, denn ſie geht über die Natur hinaus, und gehört dem Willen an; aber ſie hängt vom Böſen ab, das ſie bekämpft. Ich habe mich deshalb nicht abgequält; was an mir gut iſt, gehört der Natur und dem Zufall an. Ich habe keine heftigen Neigungen, keine natürliche Bosheit; ich mag ſelbſt den Pflanzen kein Leid zufügen, denn es beſteht auch zwiſchen der unbelebten Natur und dem Menſchen ein gewiſſes Pflichtverhältniß.

Die Philoſophie erregt allgemeine Scheu, weil man ſie künſtlich ſteigert. Die wahre Philoſophie trägt keine mürriſche Maske; ſie iſt den Kindern zugänglich wie den Alten; ſie iſt froh, luſtig, ich möchte ſagen muthwillig, ſie predigt Nichts als Feſte und gute Zeit. Unter einer finſtern Stirn ſchlägt ſie ihr Neſt nicht auf. Weisheit iſt Frohſinn. Werft dieſe dornigen Subtilitäten der Dialektik von euch! ſie helfen dem Leben nichts. Die Lehre der Weisheit iſt leichter zu verſtehen, als ein Märchen von Boccaccio. Die Traurigkeit, in welcher heiligen Maske ſie auch auftrete, iſt immer feig und gemein.

Der Hauptfehler der Menſchen iſt, nur in den Ideen der Vergangenheit oder Zukunft zu leben. Wir ſind niemals bei uns ſelbſt: Furcht, Verlangen, Hoffnung entführen uns in eine Zeit, wo wir vielleicht nicht mehr ſein werden, und rauben uns das Gefühl der Gegenwart. Das erſte Studium ſollte die eigne Seele ſein, dieſe Erkenntniß würde uns frei machen von allem Fremdartigen, allen überflüſſigen Ideen. Aber kaum kann man Irrthum nennen, was in der Natur der Seele liegt; in ihrer Leidenſchaft quält die Seele ſich künſtlich, gegen den eignen Glauben, mit eingebildeten, gemachten Ideen, nur um etwas zu haben, an dem ſie ihren Widerſtand auslaſſen könne.

Dankbarkeit, Rachſucht — ſind ſie nicht künſtlich dem Menſchen aufgebürdet? Ich habe ein ſchwaches Gedächtniß; klagt meine Natur an, nicht meinen Willen. Ich kenne ſehr gut die Macht der Einbildung; ich kann ſie nicht bekämpfen, aber ich kann ſie meiden. Ich fliehe vor Allem, was mir eine widerwärtige Vorſtellung giebt.

Ebenso bin ich ein geschworner Feind der Verpflichtung, der Beständigkeit. Laß dem Leben seinen natürlichen Lauf, so fließt es glatt und eben dahin.

Mir ist der Ruhm gleichgültig; ich hasse alle leidenschaftliche Aufregung, in der Religion wie im Staatsleben. In allem Enthusiasmus versteckt sich Bosheit und gewaltthätiger Sinn. Ich will keinem dienen, weder einem Menschen noch einer Idee. Die Gesetze sind mir bequem, denn sie entheben mich der Wahl; alle weitere Verpflichtung werfe ich von mir.

Furcht und Begierde folgen uns auch in's Kloster, in die Schulen der Philosophie. Wir tragen unsre Fesseln in unsrer Phantasie mit uns; die Seele kann sich selbst nicht entfliehen. So möge sie sich denn in sich selbst zurückziehn: das ist die wahre Einsamkeit, die man am Hofe ebenso gut haben kann, als in seiner Villa. Weg mit allen Banden, die uns an Andere fesseln! wenn wir nur für uns leben, so sind wir glücklich; keine Furcht, kein Schmerz kann uns treffen. Wenigstens gegen das Ende des Lebens müssen wir es lernen.

Man soll sich nur soweit beschäftigen, als es nöthig ist, den Unannehmlichkeiten der Langeweile zu entgehen. Man soll sich auf diejenigen Vergnügungen einschränken, die dem jedesmaligen Zustand des Körpers anstehn. Aller weitere Eifer, in der Wissenschaft wie in der Lust, ist krankhaft. Überlaßt ihn denen, die im Dienst der Welt stehn.

Die Welt sieht immer nach Außen; ich wende meinen Blick nur in mich selbst. Ich habe nur mit mir zu thun. Die besten Freuden sind in der Einbildung, und diese sind mir eigen; sie sind rein, wenn man über ihre Freiheit und Wesenlosigkeit ein Bewußtsein hat. Ich denke, fühle, rede, wie es in meiner Natur liegt; wenn es einem nicht gefällt, so ist das seine Sache.

Es wäre ein großer Trost für die Menschen, wenn man diesen Satz der Stoiker, daß die Menschen nur von den Einbildungen über die Dinge, nicht von den Dingen selbst leiden, zur Evidenz bringen könnte. Wären es wirklich die Dinge, welche den Menschen afficiren, so müßten sie auf alle Menschen gleichmäßig einwirken, denn die Organe derselben sind qualitativ nicht verschieden; und doch weiß Jeder, wie unendlich verschieden die Meinungen sind. Was man wünscht, was man entbehrt, liegt nur in der Meinung, und davon

hängt Zufriedenheit und Mißstimmung ab. Nicht der ist zufrieden, von dem man es glaubt, sondern der es von sich glaubt: hier ist im Glauben Wesen und Wahrheit. Das Glück thut uns weder Gutes noch Böses; es giebt uns den Stoff; wie wir den formen, ist unsre Sache. Es hängt von uns ab, ob unsre Einbildungen ein anmuthiges Spielzeug, oder eine Qual werden sollen.

Wenn wir einmal tiefer in uns gehen, so werden wir uns über unsre Schwäche nicht länger täuschen. Jene Einbildungen liegen nur in uns, und dennoch führen sie uns irre, dennoch zwingen sie uns, dennoch werden sie uns zur Qual!

So laßt uns träumen, weil wir nicht anders können; aber mit Maaß. Es ist nicht unsre Bestimmung, den Geist zu exaltiren, sondern ihn zu zügeln. Dann wird uns Liebe, Ehre, Freundschaft, Ruhm ebenso ein Stoff des Genusses, wie das Spiel, die Jagd, der Gartenbau; wenn sie uns dagegen beherrschen, so erdrücken sie uns.

Eine Einbildung ist es vor allen, die das Leben verwirrt, weil man sie nicht vermeiden kann: der Tod. Dieser Schatten verdüstert das ganze Leben, und das ganze Studium des Lebens soll darauf gerichtet sein, ihn zu überwinden. Alle Philosophie kommt auf die Kunst heraus, den Tod nicht zu fürchten.

Gewöhnlich glaubt man sich davor zu schützen, indem man die Augen zudrückt. Ein brutales Mittel! Indessen würde ich nichts dagegen einwenden, wenn es seinen Zweck erfüllte; um Schutz vor dem Unwetter zu finden, würde es mir nicht darauf ankommen, mich unter ein Eselsfell zu verstecken. Aber es erfüllt seinen Zweck nicht.

Sie gehen, sie kommen, sie singen, sie tanzen; es hilft nichts, der Tod kommt doch einmal, und nun entsteht ein allgemeiner Jammer, denn man ist überrascht, und jenes thierische Vergessen war eine Illusion.

Wir müssen den entgegengesetzten Weg einschlagen. Wir müssen dem Tod seine Fremdheit nehmen, ihm die Maske vom Gesicht reißen. Das geschieht nur durch Gewöhnung; von allen Seiten müssen wir ihn unsrer Einbildung und unserm Gedanken vorstellen. Mitten im Jubel der Freude setze dieser Gedanke uns ein Maaß. Es ist ungewiß, wo der Tod uns erwartet; so wollen wir ihn überall erwarten. Wer zu sterben gelernt hat, ist frei. Es giebt für denjeni-

gen im Leben kein Übel, der es empfindet, daß der Verluſt des Lebens kein Übel iſt.

Vor Allem müſſen wir uns hüten, unſer Herz an etwas außer uns zu hängen. Man möge ſich beſchäftigen, aber in dieſe Beſchäftigung nicht die Seele verſenken. Es muß uns gleichgültig ſein, wenn der Tod uns mitten im Werk abruft.

Der erhabenſte und zugleich menſchlichſte Gedanke unſrer Religion iſt die Verachtung des Lebens. Warum ſollten wir fürchten, eine Sache zu verlieren, die ohne Werth iſt?

Der Tod gehört zur Schöpfung, er iſt ein Theil von uns. Wer kann über eine Eigenſchaft trauern, die Allen zukommt!

Der Tod iſt weniger zu fürchten als Nichts, wenn es etwas geben könnte, das weniger wäre als Nichts. Er geht uns weder lebend noch todt etwas an: nicht lebend, weil wir nicht todt ſind; nicht todt, weil wir überhaupt nicht ſind. Die Zeit, die nach euch kommt, gehört euch ebenſowenig, als die vor euch war; an beiden ſeid ihr unbetheiligt.

Der Tod iſt zugleich unſer Recht, wenn wir ihn wählen, unſer Aſyl; zu leben, wenn das Leben Qual iſt, verſtößt gegen die Geſetze der Natur.

Wem fällt es ein, ſich darüber zu grämen, daß man im Schlaf das Bewußtſein verliert? Der Schlaf zeigt uns unſer wahres Antlitz. Der Übergang vom Leben zum Tod iſt ein Augenblick ohne Ausdehnung; er kann daher nicht ſchmerzhaft ſein. Nur das Herannahen des Todes iſt es, was uns ſchreckt, und dieſes iſt nur in unſrer Vorſtellung. Macht euch mit dieſer Vorſtellung vertraut, ſo dürft ihr die Einbildung nicht fürchten. Der Tod iſt der letzte Aberglaube; überwindet ihn, ſo ſeid ihr frei.

Es iſt eine eigne Sache mit der leichtfertigen Stimmung, die Montaigne als Reſultat ſeiner ſkeptiſchen Reflexionen herauskehrt. Die Sehnſucht nach der Wirklichkeit läßt ſich durch eine gewaltſame Abſtraction, durch die künſtliche Vertiefung in den Schacht der innern Welt, in das Traumreich der gegenſtandloſen Phantaſie, nicht völlig erſticken. Der Humor eines glücklich geſtimmten Gemüths wird in einer tiefern Seele zum Schmerz, zur Verzweiflung. Das Gefühl der menſchlichen Nichtigkeit geht über den Spaß; wenn die Welt des wirklichen Lebens entkleidet wird, ſo füllt ſie ſich bald mit Geſpenſtern.

Die Jansenisten.

Von Zeit zu Zeit tauchen in der Geschichte der katholischen Kirche einzelne Denker auf, die von der frivolen Beruhigung der äußern Reflexion, durch welche die Jesuiten und ihre Gleichgesinnten sich den Schreck über die Transcendenz des Himmels aus dem Sinn reden, nichts wissen wollen. Michael Bajus, später Cornelius Jansen und der Abt von St. Cyran sind die bedeutendsten. Gleich den Protestanten, vertiefen sie sich in das Sündenbewußtsein der menschlichen Natur; gleich ihnen werden sie ebendadurch auf die Natur selbst geführt, sie aufmerksamer und objectiver zu betrachten, sie als negativen Stoff des Geistes zu legitimiren. Aber eben weil sie Mystiker sind, d. h. weil ihr religiöses Bedürfniß sich auf das Innere concentrirt, und eine objective Realisirung ihrer Weltanschauung außer ihrem Kreise liegt, haben sie einen schwärmerischen, krankhaften Anstrich. Luther erregte das Volk; St. Cyran sammelte nur einen Kreis feingestimmter, auserwählter Gemüther um sich, die fähig waren der höhern Weihe. Es war zum Theil der Reiz des Wunderbaren, Anonymen und Geheimnißvollen, der diesen Kreis zusammenhielt; bei den frommen Mädchen von Port Royal geschahen Wunder, und die Lehrer dieser Anstalt fanden etwas Vornehmes darin, die höchste Bildung des Geistes mit der tiefsten Demuth des Herzens zu vereinigen. Die Schönseligkeit war ihr böses Wesen. Sie hingen politisch mit der Autonomie zusammen, die sich gegen die Centralisation des absoluten Staats ebenso auflehnte, als sie gegen die Centralisation der kirchlichen Doctrin; sie waren liberal, denn sie waren die Unterdrückten. Aber dem Princip nach war ihr Gott extramundaner, ihre Lehre herber und finsterer, als die Jesuitische.

Der größte Denker der Jansenisten ist Blaise Pascal (1623—62). Seine „Provincialen" haben wir schon bei der Geschichte der Jesuiten angeführt. Seine „Gedanken" sind der Form wie dem Inhalt nach mit Montaigne verwandt, und eine Vergleichung zwischen beiden wird den Übergang des heitern Skepticismus zum supranaturalistischen Tiefsinn deutlich machen.

Pascal's Ideen über die Bestimmung des Menschen.

Der Mensch steht zwischen zwei Unendlichkeiten, dem Universum und dem Atom. Wenn schon die Betrachtung des Weltgebäudes, der Versuch, es zu messen, Schwindel erregt, so geht in dem Blick durch

die Lupe auf das unendlich Kleine, das den Sinnen verschlossen bleibt, die grauenvolle Tiefe einer zweiten Unendlichkeit auf. Denkt sich der Mensch lebhaft in dieses Gefühl hinein, zwischen zwei Abgründen zu schweben, so wird er geneigter sein, schweigend zu betrachten, als voreilig zu suchen.

Das ist es, was unser Wissen in gewisse Grenzen einschließt, die wir nicht überschreiten: gleich unfähig, Alles zu wissen, und Nichts zu wissen. Wir schwanken in einer wüsten Mitte zwischen Unwissenheit und Erkenntniß; wenn wir weiter zu dringen denken, entschwindet der Gegenstand. So ist unsre Lage, unsrer Neigung durchaus zuwider. Wir brennen vor Begierde, Alles zu ergründen, wir thürmen unsre Ideen zum Unendlichen auf: aber das Gebäude stürzt ein, und begräbt unsern Geist in seinem Schutt.

Der Mensch ist so groß, daß seine Größe selbst darin sich zeigt, daß er sich unglücklich weiß. Der Baum weiß sich nicht unglücklich. Es ist wahr, der ist elend, der sich elend weiß; aber er ist auch groß, der es weiß. Es ist das Elend eines großen Herrn, eines entthronten Königs. Wer ist unglücklich darüber, nicht König zu sein, als der es war?

Der Mensch ist das schwächste Rohr in der Natur. Es ist nicht nöthig, daß das Weltall sich bewaffne, ihn zu zertrümmern; ein Wassertropfen reicht hin. Aber wenn auch das Weltall ihn zertrümmerte, der Mensch würde noch immer edler sein, als was ihn vernichtet: denn er weiß, daß er stirbt, und das Weltall weiß nichts von seiner Überlegenheit. Am Gedanken muß der Mensch sich aufrichten, nicht am Raume oder an der Dauer. Lasset uns streben, wohl zu denken, das ist das Princip der Moral.

Des Menschen ganze Pflicht besteht darin, zu denken. Aber statt über den einzig würdigen Gegenstand, Gott und die eigne Bestimmung, nachzudenken, wird diese edle Kraft an Nichtigkeiten verschwendet. So erhaben der Gedanke seiner Natur nach ist, so eitel und lächerlich ist er durch die Verkehrtheit der Menschen geworden.

Die Stoiker sagen: kehrt in euer Inneres ein, dort werdet ihr Ruhe finden. Die Andern: macht euch außerhalb zu schaffen, und sucht euer Glück in der Zerstreuung. Aber es kommt eine Krankheit, und wir erfahren: das Glück ist nicht in uns, nicht außer uns; es ist in Gott.

Ich bin nicht ein nothwendiges Wesen; meine Gedanken, die

mein Ich ausmachen, wären nicht geweſen, wenn meine Mutter vor meiner Geburt geſtorben wäre. Aber ich fühle, daß es ein nothwendiges Weſen giebt, ein Weſen, das ich weder in mir ſelbſt noch in der Natur finde.

Noch weniger in dem Chaos, das man die Geſellſchaft nennt; das Treiben der Menſchen iſt noch eitler als ſie ſelbſt. Wir begnügen uns nicht mit dem Leben, das wir in uns haben, wir wollen auch in der Idee Anderer ein eingebildetes Leben führen, und deshalb ſtreben wir zu ſcheinen. Dieſe Eitelkeit hält unſerm Elend die Waage: ſie verbirgt es, oder ſie macht ſich daraus eine Ehre. Wir geben ſelbſt unſer Leben hin, wenn man nur davon ſpricht.

Das Leben iſt Nichts als eine beſtändige Illuſion; man ſchmeichelt ſich gegenſeitig und täuſcht ſich gegenſeitig. Die Eintracht der Geſellſchaft beruht auf dieſem wechſelſeitigen Betrug. Der Menſch iſt Nichts als Verſtellung, Lüge und Heuchelei, in ſich ſelbſt und gegen die Andern. Er will nicht die Wahrheit hören, er vermeidet ſie zu ſagen; und dieſe Neigung, ſo entgegengeſetzt der Vernunft und dem Recht, hat eine natürliche Wurzel in ſeinem Herzen.

Die Meinung iſt um ſo trügeriſcher, da ſie es nicht immer iſt. Und dennoch macht ſie Alles: Schönheit, Recht, Güte. Recht und Unrecht wechſeln mit den Himmelsſtrichen, mit den Jahren. Diebſtahl, Blutſchande, Kindermord, alles hat ſeine Zeit gehabt, und war einmal Tugend. Nichts iſt recht an ſich, die Gewohnheit macht es dazu. Sie gilt einmal, das iſt ihr Geheimniß. Wer ſie auf ihren Grund zurückführt, hebt ſie auf. Wer den Geſetzen gehorcht, weil ſie gerecht ſind, gehorcht einer eingebildeten Gerechtigkeit, nicht dem Weſen des Geſetzes. Wer nach den Gründen ſucht, wird ſo leichtfertige finden, daß, wenn er an die Wunder der menſchlichen Einbildung noch nicht gewöhnt iſt, er erſtaunen muß, wie man Jahrhunderte hindurch Scheu vor ihnen gehabt. Die Kunſt, Staaten einzuſtürzen, beruht darauf, in den hergebrachten Sitten zu forſchen, nach ihrer Quelle zu fragen. Man will auf das Urſprüngliche zurückgehn, das eine ungerechte Gewohnheit verdrängt habe: ein ſicheres Spiel, Alles zu verlieren. Das Volk bricht das Joch, ſobald es daſſelbe erkennt, aber nur, um neuen Fallſtricken zur Beute zu werden. Darum ſagte der Weiſeſte der Geſetzgeber: zum Wohl der Menſchen muß man ſie zuweilen betrügen. Man muß den Anfang der Uſurpation verſtecken, wenn man nicht bald das Ende ſehn will.

Worauf gründet sich euer Besitz, ihr Reichen? Auf den zufälligen Willen eurer Vorfahren. Hätten sie ein anderes Erbfolgerecht gegründet, so wäret ihr Bettler, und das wäre nun Recht. Darum haltet es äußerlich nach euerm Interesse, im Stillen aber täuscht euch nicht über euer Recht: es hat ehemals den Leuten so beliebt, und was vorher gleichgültig war, ist ein Recht geworden; denn es wäre Unordnung, es zu stören. Ihr habt Vieles in eurer Macht, wonach die Menschen streben; dieses Bedürfniß unterwirft sie euch. Darum betrachtet sie nicht als Feinde, sondern leitet sie an ihren Bedürfnissen: — — es hilft euch nichts, ihr werdet doch verdammt, aber mit Ehre. Verdammt werdet ihr, so lange ihr nicht diese Welt verachtet.

Recht ist, was gilt; und so wird man es ohne Prüfung für Recht halten, weil es gilt. Woher gilt allgemein, was die Mehrheit meint, für Recht? Weil in der Mehrheit die Gewalt ist.

Die Majestät der Könige ist etwas sehr Reelles, bei ihrem Anblick stellen wir uns die Helme, Schwerter und Standarten vor, die sie gewöhnlich umgeben. Die wichtigste Einrichtung der Gesellschaft ist auf die menschliche Schwäche gegründet, und eben darum am sichersten; was sich auf die Vernunft stützt, hat einen losen Grund. Aller äußerliche Schein der Autorität hat den Zweck, die fehlende Gewalt durch die Grimasse zu ersetzen, der Herrscher in der Mitte seiner Janitscharen bedarf der Grimasse nicht.

Da man nicht machen konnte, daß der Mensch der Gerechtigkeit gehorcht, da man dem Recht nicht Macht geben konnte, so hat man der Macht Recht gegeben, damit Recht und Macht beisammen sei. Es ist recht, dem Gerechten, es ist nothwendig, dem Stärkern zu gehorchen. Hätte man es können, so hätte man die Macht in die Hände der Gerechtigkeit gelegt, aber da die Macht nicht mit sich handeln läßt, weil sie etwas Greifbares ist, während das Recht etwas Ideelles ist, woraus sich machen läßt was man will, so hat man das Recht in die Hände der Gewalt gelegt, und so nennt man recht, was man thun muß.

Was bestimmt die Geschichte der Völker? ein Nichts! wäre Kleopatra's Nase kürzer gewesen, so hätte die Welt ein anderes Ansehn gewonnen. Der Geist des größten Mannes ist nicht so unabhängig, daß er sich nicht durch die geringste physische Störung verwirren ließe. Die Dinge erscheinen wahr oder falsch, je nach der

Seite, von der man ſie anſieht. Nun ſagt die eine Seite der Neigung mehr zu als die andere, der Wille wendet den Verſtand nach jener, und ſo betrachtet der Verſtand, was dem Willen genehm iſt, und ordnet, da er nur nach dem urtheilen kann, was er ſieht, unvermerkt ſeinen Glauben nach der Neigung des Willens.

Wir haben alſo nirgend Sicherheit. Unſer Urtheil wird ſtets durch die Unbeſtändigkeit des Anſcheins hintergangen; Nichts giebt dem Endlichen eine Stütze zwiſchen den beiden Unendlichkeiten, die es einſchließen und es fliehen. Da dieſe Mitte, die unſer Theil iſt, ſtets von den Enden entfernt bleibt, was verſchlägt es, ob man etwas weiter vorrückt? Bleibt die Entfernung nicht doch ſtets unendlich?

Über die Philoſophie ſpotten, heißt wahrhaft philoſophiren. Man ſtellt ſich Plato und Ariſtoteles immer in ihrer Amtsmiene vor. Es waren ehrliche Leute, die lachten wie die Andern, und wenn ſie ihre Abhandlungen ſchrieben, ſo geſchah das, um ſich zu zerſtreuen. Es war der am wenigſten philoſophiſche Abſchnitt ihres Lebens.

Wenn der Menſch anfinge, in ſich ſelbſt zu forſchen, ſo würde er bald einſehn, wie unmöglich es ſei, aus ſich herauszugehn. Wir färben mit den Eigenheiten unſers zuſammengeſetzten Weſens alles das Einfache, das uns Gegenſtand wird.

Nichts zeigt dem Menſchen die Wahrheit, Alles führt ihn irre. Die beiden Quellen der Wahrheit, Vernunft und Sinnlichkeit, abgeſehn davon, daß ſie häufig nicht aufrichtig ſind, irren einander, die Leidenſchaften treiben ihr Spiel mit beiden. Der Zufall giebt die Gedanken, der Zufall entführt ſie, keine Kunſt kann ſie hervorrufen oder feſthalten.

In unſerer Erkenntniß ſind wir geneigt, über endliche Dinge der Autorität zu folgen, im Unendlichen dagegen Freiheit zu behaupten. Beides mit Unrecht. In den Gegenſtänden, die in die Sinne oder die Demonſtration fallen, iſt Autorität unanwendbar; die Erfahrung vervielfältigt ſich fortwährend, und mit ihr ihre Folgen. Die göttliche Wahrheit dagegen, weil ſie über die Natur hinausgeht, kann nur Gott in die Seele legen, auf die Weiſe, die ihm beliebt. Er hat gewollt, daß ſie durch das Herz in den Geiſt eintrete, um dieſen Hochmuth der Erkenntniß zu demüthigen, der dem Willen Geſetze geben will, und um dieſen ſchwachen Willen zu heilen, der durch ſeine unwürdigen Neigungen ſich verkehrt hat. Während es alſo von menſch-

lichen Dingen gilt, daß man sie kennen muß, um sie zu lieben, sagen im Gegentheil die Heiligen von göttlichen Dingen, daß man sie lieben muß, um sie zu kennen.

Montaigne setzt alle Dinge in einen so allgemeinen Zweifel, daß er selbst daran zweifelt, ob er zweifle, und so seine Unwissenheit sich im Kreise dreht, ohne irgend einen Halt, ohne ein Ziel, denn er maaßt sich nicht an, zu wissen, was gut sei. Er will nur die Eitelkeit aller Meinungen zeigen, so daß es am sichersten sei, sich nicht viel auf Prüfung einzulassen, sondern dem ersten Anschein zu folgen, denn sieht man näher zu, so hört alle Klarheit auf. Darum urtheilt er überall nach Gutdünken; zeigt man ihm, daß er irre, um so besser: so hat er an sich selbst seine Lehren bewährt. Nicht ohne Vergnügen sieht man, wie die hochmüthige Vernunft mit ihren eignen Waffen geschlagen wird, diese Empörung des Menschen gegen den Menschen, die ihn aus der Gemeinschaft mit Gott in die Lage der Thiere herabstürzt, und man würde ihn ehren als den Racheengel Gottes, wenn er als gläubiger Christ die Menschen, die er zu ihrem Nutzen gedemüthigt, ermahnt hätte, nicht durch neue Vergehungen das Wesen zu reizen, das sie allein aus denen erlösen kann, von denen er sie überführt hat, daß sie sie nicht einmal kennen. Aber seine Lehre ist heidnisch.

Aus der Einsicht, daß ohne Glauben alles unsicher ist, und in Erwägung, wie lange man nach dem Wahren und Guten sucht, ohne je zur Ruhe zu kommen, schließt er: man möge diese Sorge Andern überlassen, man möge in Ruhe bleiben, leicht über die Gegenstände hinstreifen, um sie nicht zu untergraben, wenn man sie untersucht; das Wahre und Gute nach dem ersten Anschein nehmen, ohne es festhalten zu wollen. Er folgt der sinnlichen Auffassung, den gemeinen Vorstellungen, weil man sich Gewalt anthun müßte, um sie Lügen zu strafen, und der Gewinn doch unsicher wäre. Er scheut den Schmerz aus Instinct, nicht als ob er behaupten wolle, daß er ein wirkliches Uebel sei. So thut er wie die Andern; nur während sie es in der eitlen Verstellung thun, gut zu handeln, läßt er sich von der Bequemlichkeit leiten. Er beobachtet sogar im Allgemeinen die Gebote der Sittlichkeit, um der Ruhe und Ordnung willen. Seine Moral ist naiv und gemüthlich; sie folgt dem Reiz, spielt nachlässig mit guten und schlimmen Ereignissen, weichlich hingestreckt auf ein müssiges Lager, von wo aus sie den Menschen, die mit soviel Sorgen dem

Glück nachjagen, zeigt, daß es nur da sei, wo sie liege, daß Unwissenheit und Sorglosigkeit die süßesten Schlummerkissen seien für ein wohlgeformtes Haupt.

Die Strenge der Stoiker ist dieser Weichlichkeit entgegengesetzt. Beide müssen sich gegenseitig vernichten, um der Wahrheit der Offenbarung Platz zu machen. Montaigne bekämpft den Hochmuth des Verstandes, sich selbst ein Gesetz geben zu wollen; Epiktet die Trägheit der Seele. So führt die Philosophie zum Glauben, der das Problem löst, das für das bloße Denken unüberwindlich war.

Wir haben keine Gewißheit, sagen die Zweifler, außer dem Glauben und dem unmittelbaren Bewußtsein. Dieses kann uns aber nicht überzeugen; denn da wir nicht wissen, ob der Mensch durch einen guten Gott oder einen bösen Dämon geschaffen sei, bleibt es auch zweifelhaft, ob unsre angebornen Ideen wahr, falsch oder unsicher seien. Ja Niemand ist sicher, ob er wache oder schlafe, da er auch im Traum zu wachen glaubt: er nimmt im Traum Räume, Figuren, Bewegungen wahr, er macht einen Zeitunterschied, er glaubt zu handeln. Da wir also zugestehn müssen, die Hälfte unsres Lebens, trotz dem, was wir darin glauben, keine Idee des Wahren zu haben, sondern nur Illusionen: ist nicht vielleicht die andere Hälfte ein zweiter Traum? wie man auch zuweilen träumt, daß man träume.

Die Dogmatiker haben gegen die Skeptiker den Vorzug, daß sie aufrichtig zu Werke gehn. Wir haben die Wahrheit, sagen sie, und wissen es, was auch das Räsonnement dagegen einwenden möge. Wir wissen, daß wir nicht träumen, wenn wir es auch nicht beweisen können.

Und in der That giebt es in der reinsten Consequenz keinen Skeptiker, der z. B. an seinem Dasein zweifle. Die Natur widerlegt ihn, wie der Verstand seine Gegner widerlegt. Wir können keinem von beiden entgehn, bei keinem von beiden uns beruhigen. So steht es mit der Wahrheit.

Ferner. Alle Menschen wünschen, glücklich zu sein, das ist das einzige Motiv ihrer Handlungen, auch im Selbstmord. Und dennoch hat seit Erschaffung der Welt kein Mensch dies Ziel erreicht. Eine solche Erfahrung sollte uns wohl von der Eitelkeit unsers Versuchs überführen, durch eigne Kraft das Gute zu erreichen. Dennoch betrügt uns die Hoffnung bis zum Tode. Nichts in der Welt, Sonne,

Elemente, Pflanzen, Insecten, Krieg, Jagd u. s. w. kann uns Glück gewähren. Von seinem natürlichen Zustand abgefallen, giebt es Nichts, was der Mensch nicht versuchte. Seit er das wahre Gut verloren, sucht er es in Allem, bis auf die Zerstörung seiner selbst, so sehr sie der Vernunft und der Natur widerspricht.

Unser Gefühl sagt uns, wir haben das Glück in uns selbst zu suchen; die Leidenschaften treiben uns nach Außen. Wenn die Philosophen gegen diese Entäußerung eifern, so setzen sie das Eitelste an dessen Stelle, ein fieberhaftes Zucken der Tugend, das dem gesunden Sinn widersteht.

Wir sind ohnmächtig, zu beweisen, was wir für wahr halten; und haben doch eine Idee der Wahrheit in uns, die allem Zweifel widersteht. Wir sehnen uns nach Wahrheit, und leben in der Ungewißheit. Wir suchen das Glück, und finden nur Elend. Die Sehnsucht ist uns geblieben, zur Strafe wie zum Zeichen, was wir waren vor unseren Fall. Der Mensch fühlt in sich die Spuren ehemaliger Seligkeit, aus der er verstoßen ist, und die er nicht wiedergewinnen kann. Er sucht überall voll Unruhe und ohne Erfolg in undurchdringlicher Dunkelheit.

Nichts ist so geeignet, uns einen Blick in das Elend des Menschen zu geben, als wenn man den wahren Grund der beständigen Unruhe untersucht, in welcher er sein Leben hinbringt.

Die Seele ist auf einen kurzen Aufenthalt im Körper angewiesen. Sie weiß, daß es nur ein Uebergang zur ewigen Wanderschaft ist, und daß sie nur die kurze Zeit des Lebens hat, sich darauf vorzubereiten. Die Bedürfnisse der Natur rauben ihr davon einen großen Theil. Aber dies Wenige, was ihr bleibt, fällt ihr so zur Last, daß sie auf Nichts anderes sinnt, als wie sie es los werden kann. Es ist ihr eine unerträgliche Qual, mit sich leben zu müssen, an sich zu denken. Ihre ganze Sorge ist, *sich selbst zu vergessen*, und diese kurze und kostbare Zeit ohne Ueberlegung hinfließen zu lassen, in Beschäftigungen, die sie hindern, daran zu denken.

Das ist der Ursprung dieser heftigen Geschäftigkeit, dieser sogenannten Zerstreuung, in der man das eine Ziel hat, die Zeit vergehen zu lassen, ohne es zu merken, ohne sich selbst zu empfinden; und dadurch die Bitterkeit und den Ekel zu vermeiden, der nothwendig die Aufmerksamkeit auf sich selbst begleiten

mußte. In sich findet die Seele Nichts, was sie erfreut. Das zwingt sie, sich stets nach Außen zu wenden, um in der Beziehung auf Aeußerlichkeiten die Erinnerung an ihren wahren Zustand zu verlieren. Diese Vergessenheit ist ihre einzige Freude, und es würde sie unglücklich machen, wenn sie bei sich selbst sein müßte.

Die Gegenwart ist nie unser Ziel, Vergangenheit und Gegenwart sind uns nur Mittel, nur die Zukunft Gegenstand. Wir leben also nie, wir hoffen zu leben, wir setzen uns immer vor, glücklich zu sein, und werden es ohne Zweifel nie, wenn wir nicht nach einem andern Heil streben, als was dieses Leben uns verspricht.

Von Kindheit an beladet man den Menschen mit der Sorge für seine Ehre, für seine Habe, man überhäuft ihn mit Arbeiten, mit Uebungen, mit Geschäften. Eine seltsame Weise, ihn glücklich zu machen! und dennoch die richtige, denn nehmt ihm diese Sorgen, und er müßte in sich selbst einkehren; das würde ihm unerträglich sein. Die Zeit, die ihm von der Arbeit übrig bleibt, sucht er im Spiel zu verlieren.

Diese Scheu vor der Ruhe entspringt aus dem Elend unsrer Natur, über das Nichts uns trösten kann, wenn wir es in's Auge fassen müssen. Nur der christlichen Religion gelingt das Wunder, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen, indem sie ihn mit Gott versöhnt; ihm das Schauen in sein Inneres erträglich zu machen, indem sie ihn zu Gott führt, und in dem Gefühl seines Elends aufrecht hält durch die Hoffnung eines wunderbaren Jenseits.

Aber wer nur aus sich und der Natur handelt, kann die Ruhe nicht ertragen. Der Mensch, der nur sich liebt, haßt nichts so sehr, als mit sich allein zu sein. Er erstrebt Nichts als für sich; er flieht nichts so als sich; weil, wenn er sich betrachtet, er in sich eine Leere findet, die er unvermögend ist auszufüllen. Daher kommt der Reiz des Spiels, jeder Zerstreuung, welche die ganze Seele beschäftigt. Daher ist das Gefängniß eine so schreckliche Qual, daher können so Wenige die Einsamkeit ertragen.

Der Mensch hat einen geheimen Instinct, der ihn zu äußerlicher Aufregung treibt, im Gefühl seines innern Elends. Er hat einen andern, der ihm aus der Größe seiner ehemaligen Natur geblieben ist, und ihm sagt, daß das wirkliche Glück nur in der Ruhe ist. Aus diesen entgegengesetzten Trieben bildet sich in den Tiefen seiner Seele eine undeutliche und verworrene Vorstellung, die ihn antreibt, durch Auf-

regung nach Ruhe zu streben, in der Einbildung, durch die Ueberwindung gewisser Hindernisse sich die Thore der erstrebten Ruhe zu öffnen.

Und so vergeht das Leben; durch Ueberwindung einzelner Hindernisse sucht man die Ruhe, und wenn man sie überwunden hat, wird die Ruhe unerträglich. Der Mensch ist so unglücklich, daß er sich ohne äußern Anlaß unglücklich fühlen muß, und dabei so eitel und leichtsinnig, daß die geringste Kleinigkeit hinreicht, ihn zu zerstreuen. Man muß ihn noch mehr deswegen bemitleiden, daß er über so erbärmliche Zerstreuungen sein Unglück vergessen kann, als daß er es fühlt. Denn dieses Glück der Zerstreuung ist ein falsches und eingebildetes, welches den Geist und seine Liebe an unwürdige Gegenstände verschwendet. Es ist eine kranke, fieberhafte Lust, die nicht aus der Gesundheit entspringt, sondern aus einem unnatürlichen Rausch, das Lachen des Wahnsinns. Denn man vergißt sein wirkliches Elend nur, indem man sich in die Einbildungen der Leidenschaft versenkt. Und welche ist von allen die eitelste? — Die Sucht, Alles zu wissen, um es in seiner Eitelkeit zu fassen.

Mancher Mensch flieht die Langeweile, indem er täglich um eine unbedeutende Summe spielt, deren regelmäßiger Erwerb ihm gleichgültig sein würde. Ebensowenig spielt er um des bloßen Spiels willen, denn wenn er um Nichts spielen würde, also ohne Erregung, so würde das Spiel ihm Langeweile machen. Er regt sich auf durch einen eingebildeten Gewinn, durch einen illusorischen Gegenstand des Verlangens, der Hoffnung, der Furcht.

Also sind diese Vergnügungen, in denen das Glück der Menschen besteht, nicht nur gemein, sondern auch falsch und trügerisch, denn ihr Gegenstand würde ihn nicht anregen, wenn er nicht die Idee des wahren Guten verloren hätte, und von Eitelkeit erfüllt wäre, und sie trösten ihn in seinem Elend nur dadurch, daß sie ihm ein viel schlimmeres verursachen: sie hindern ihn, an sich selbst zu denken. Die Zerstreuung schmeichelt ihm das Bewußtsein hinweg, und so überrascht ihn der Tod.

Ein elender Trost, nicht an sein Elend zu denken! *Jenes Gefühl des Elends ist sein größtes Gut*, weil es ihn antreibt, die wahre Erlösung zu suchen, weil es ein Zeichen ist seiner ehemaligen Größe, deren Idee ihn antreibt, sie außer sich zu suchen, weil er sie in sich nicht findet; sie ist nur in Gott. So lange er dies nicht erkennt, kann er nichts thun, als sich vor sich selbst und Andern verstecken.

Möchten diejenigen, welche die Religion angreifen, doch erst lernen, was sie ist. Wenn die Religion sich rühmte, eine klare Einsicht in Gott zu besitzen, so wäre es ein richtiger Angriff, zu sagen, daß es in der Welt nichts giebt, was ihn mit solcher Klarheit zeigt. Aber wenn sie im Gegentheil erklärt, die Menschen seien in der Finsterniß und in der Entfernung von Gott; er habe sich ihrem Anblick entzogen, er sei der verborgene Gott; wenn sie behauptet, er habe in der Kirche sichtbare Spuren hinterlassen, ihn zu erkennen, wenn man ihn aufrichtig suche, er habe diese aber so verdeckt, daß nur die sie bemerken, die ihn aus ganzem Herzen suchen: was gilt dann ein solcher Einwand? da gerade diese Dunkelheit, in der sie sind, die eine der kirchlichen Lehren bekräftigt, der andern nicht widerspricht.

Es handelt sich hier nicht um irgend ein leichtfertiges Interesse, es handelt sich um unser Alles. Die Unsterblichkeit der Seele berührt uns so tief, daß man allen Verstand verloren haben muß, um gleichgültig dagegen zu sein. Es giebt so Viele, die ihr Leben hinbringen, ohne an das Ende desselben zu denken, bloß weil sie in sich selbst keine Aufklärung darüber finden. Dieser Stumpfsinn in Beziehung auf das Ewige hat etwas Unbegreifliches. Zwischen uns und dem Himmel, der Hölle oder der Vernichtung ist Nichts als das Leben, das zerbrechlichste Ding von der Welt; und da der Himmel gewiß nicht für die ist, welche nicht an ihn glauben: nur die Hölle oder das Nichts. Es giebt nichts Gewisseres und nichts Schrecklicheres. Wer dabei ruhig und zufrieden bleiben kann, ja gewissermaßen eitel darauf —: ich finde keinen Ausdruck für solchen Wahnsinn.

Ich sehe Unendlichkeiten von allen Seiten, die mich wie ein Atom verschlingen, wie einen Schatten, der nur scheinbar lebt. Das Einzige was ich weiß, ist: ich muß sterben; und von diesem Tod habe ich keinen Begriff. Ich habe nur die Wahl, auf ewig der Vernichtung oder einem erzürnten Gott anheimzufallen. Und was thue ich bei diesen schrecklichen Gedanken? Ich schlage ihn mir aus den Sinn, und lebe fort, wie es Zufall nnd Laune mit sich bringen. — Eine Einschläferung des Gedankens, die etwas Unnatürliches hat. Und dennoch ist es gewiß, daß der Mensch so von der Natur abgefallen ist, daß er daran eine geheime Freude findet. Diese trotzige Ruhe auf dem schmalen Steg zwischen der Vernichtung und der Hölle hat einen solchen Reiz, daß selbst diejenigen, denen sie nicht natürlich ist, sie erheucheln. Aber nichts ist so feige, als gegen Gott den Braven zu spielen.

Die Vernunft giebt keine Entscheidung über das Dasein Gottes; wie kann man also zögern, daran zu glauben? da alles Heil auf der einen Seite steht, alles Elend auf der andern, und die Vernunft neutral bleibt. Ich wage Nichts beim Glauben an einen Gott; ich setze Alles aufs Spiel beim Unglauben; welcher Vernünftige könnte zögern? — Aber mein Mund ist geschlossen; ich kann nicht glauben. — So fasse wenigstens dies Unvermögen scharf in's Auge, und arbeite daran, dich zu überzeugen, nicht durch Aufhäufung von Vernunftgründen, sondern durch Verminderung der Leidenschaften. Du weißt nicht den Weg zum Glauben; frage die, welche ihn gegangen sind, ahme ihre äußern Handlungen nach, wenn du nicht in ihre innerlichen Stimmungen einzutreten vermagst; entzieh dich diesen Zerstreuungen, die dir das Gefühl deines Unglücks nehmen. Durch die Gewohnheit wirst zu lernen, zu glauben.

Wir sind hassenswerth, davon überführt uns die Vernunft. Keine Religion kann wahr sein, die nicht diesen Satz enthält. Keine andre Religion als die Christliche enthält ihn; diese lehrt, der Mensch sei zugleich das edelste und das elendeste Geschöpf. Keine andere weist mit solcher Schärfe auf die Verborgenheit Gottes. Keine andre hat im Lauf der Geschichte soviel äußerliche Beweise, erfüllte Prophezeiungen u. s. w. Man kann wohl eine Geschichte glauben, deren Zeugen dafür sterben. Die Religion, die dem gegenwärtigen Stande sich entgegensetzt, die dem gemeinen Menschenverstand scheinbar widerspricht, ist die einzige, die sich stets behauptet hat. Ihre äußern Wunder wie ihre innern Einflüsse bewähren ihre Göttlichkeit. Manche Tugend ist auf Erden erschienen, aber nur das Christenthum hat Demuth hervorgebracht

Es ist vergebens, o Mensch, spricht sie, in dir die Heilung deines Elends zu suchen. Alle Kraft deiner Gedanken führt nicht weiter, als dieses zu erkennen. Die Quelle deines Elends ist der Stolz, der zum Abfall von Gott reizt, und die Begierde, die sich an das Vergängliche heftet. Die Wissenschaft thut nichts weiter, als das eine oder das andere zu nähren. Erwarte darum keine Wahrheit, keinen Trost von den Menschen. Ich, der Geist, der dich erschuf, kann allein dir sagen, wer du bist. Du bist nicht mehr in dem Stande, in dem ich dich geschaffen. Der Mensch wollte sich zum Mittelpunkt seiner selbst machen, sein Heil in sich selbst finden; ich habe ihn sich selbst überlassen; die seiner Herrschaft unterworfenen Creaturen haben sich

gegen ihn empört; und soweit geht seine Entfernung von mir, daß kaum ein schwacher Strahl von dem Licht seines Schöpfers ihm geblieben ist; sein Wissen ist erloschen.

Es ist seltsam, Nichts scheint so sehr der Vernunft zu widersprechen, als daß die Schuld des ersten Menschen, an der wir doch nicht Theil haben, uns schuldig mache. Und dennoch, ohne dieses unbegreifliche Mysterium sind wir uns selber unbegreiflich. In diesem Abgrund schlingt sich der Knoten unsers Geschicks. Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.

Diese doppelte Natur des Menschen springt so in die Augen, daß Manche gedacht haben, wir hätten zwei Seelen. Die Offenbarung klärt alles auf: die Natur ist abgefallen von Gott. Denn die Natur ist so beschaffen, daß sie überall die Spuren eines verlornen Gottes zeigt, in und außer dem Menschen.

Wir begreifen weder die Natur des ersten Menschen, noch das Wesen seiner Schuld. Das alles fällt in eine Natur, die von der unsrigen völlig abweicht, in einen Verstand, zu dem der unsrige sich nicht erheben kann. Auch ist es zur Erlösung nicht nöthig; es genügt zu wissen, daß wir von Gott abgefallen, durch Christus wiedergewonnen sind. Die Incarnation enthüllt dem Menschen die Größe seines Elends, durch die Größe des Heilmittels, dessen es bedurfte. Was die Menschen hindert, an die Vereinigung mit Gott zu glauben, ist der Blick in ihre Niedrigkeit. Dieser mag sie aber belehren, daß sie ebensowenig im Stande sind, die Barmherzigkeit Gottes zu ermessen. Der Mensch weiß so wenig, was Gott ist, daß er nicht einmal weiß, was er selbst ist.

Das höchste Ziel der Vernunft ist, zu erkennen, daß es eine Unendlichkeit von Dingen giebt, die über sie hinausgehn. Die Vernunft würde sich nie unterwerfen, wenn sie nicht sähe, daß es Fälle giebt, wo sie sich unterwerfen muß.

Die wahre Bekehrung besteht darin, sich niederzuwerfen vor dem höchsten Wesen, das man so oft beleidigt hat, das uns stündlich mit Recht vernichten kann; anzuerkennen, daß man ohne seinen Schutz Nichts ist, daß man nur seinen Zorn verdient hat, daß zwischen Gott und dem Menschen eine unübersteigliche Kluft liegt, und daß ohne einen Mittler kein Verhältniß zu ihm denkbar ist.

Es hat nichts Auffallendes, daß einfache Leute ohne Gründe

glauben. Gott giebt ihnen Liebe zur Gerechtigkeit und Abscheu vor sich selbst. Sie haben eine innerliche Anlage zum Heiligen, und hören von der christlichen Religion, daß sie derselben entspricht. Sie wollen nur Gott lieben, nur sich selbst hassen. Sie fühlen, daß sie dazu nicht die Kraft haben, und daß, wenn Gott ihnen nicht entgegenkommt, sie ihn nicht finden. Sie hören, daß Gott Mensch geworden ist, um ihnen entgegenzukommen, und das genügt ihnen.

Aber auch wer mit Ernst die Wahrheit sucht, findet in der Schrift und der Kirche alle Antworten auf seine Fragen. Unter den Juden war die Wahrheit im Bilde; im Himmel ist sie offenbar; in der Kirche verdeckt, aber so, daß sie durch das Bild durchscheint. Der Schleier über der Schrift ist für Alle, die sich nicht selbst hassen. Wer sich selbst haßt, für den hat die Schrift kein Geheimniß.

Der einzige Gegenstand der Schrift ist die Gnade. Was sich nicht unmittelbar darauf bezieht, ist bildlicher Ausdruck. Die unendliche Kluft zwischen Geist und Körper ist ein Bild von der übernatürlichen zwischen Geist und Gnade. Die Weltlichgesinnten verstehen die Größe des Geistes ebensowenig, als die Geistreichen die Gnade.

Gott wollte die Menschen erlösen, und denen, die ihn suchen, die Pforte des Heils öffnen. Aber die Menschen machen sich dessen so unwürdig, daß es gerecht ist, es einigen zu verweigern wegen ihrer Verhärtung, andern zu gewähren — — aus Gnade!! Er hätte allerdings auch den Eigensinn der Schlimmsten überwältigen können, wenn er sich deutlich offenbart hätte, wie am jüngsten Tage. Aber er wollte sich nur denen zeigen, die ihn suchen; sonst — wäre der Wille nicht frei geblieben!

Christus ist ein Gott, dem man sich naht ohne Stolz, und vor dem man sich beugt ohne Verzweiflung. Warum schildern die Evangelisten ihn schwach in seinem Todeskampf? Verstehn sie nicht, einen heroischen Tod zu zeichnen? Gewiß, St. Stephan ist ein Beispiel. Sie schildern Christus empfänglich für die Furcht, bevor die Nothwendigkeit des Sterbens da war, nachher stark. Wenn er verwirrt erscheint, verwirrt er nur sich selbst; wenn ihn die Menschen irren, ist er fest.

Die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes sind so verwickelt, daß sie nur für den Augenblick aushalten; überdies geben sie nur eine speculative, d. h. unfruchtbare Kenntniß Gottes. Der christliche Gott ist nicht der bloße Urheber der geometrischen und physischen

Wahrheiten; nicht die bloße Vorsehung, die das äußere Wohl derer, die ihn anbeten, hütet; er ist der Gott der Liebe, der das Herz erfüllt, das er besitzt, der in die Seele ihr Elend und seine Barmherzigkeit einprägt, sie mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt, mit ihr eins wird. Der Gott der Christen läßt die Seele fühlen, daß er ihr einziges Gut ist, daß sie keine andere Freude haben kann, als ihr zu lieben; daß diese Liebe Eins ist mit dem Haß aller Dinge, die sie hindern, ihn unbedingt zu lieben. Wir können Christus nicht kennen, ohne Gott, unser Elend und unsre Erlösung vollständig zu kennen. Also finden die, welche Gott suchen, ihn nicht ohne Christus. Er ist der wahre Gott der Menschen, d. h. der Elenden und der Sünder. Er ist das Centrum des Weltalls, und ohne ihn kennt man weder die Welt noch die eigene Seele. Der ganze Glaube beruht in Christus und Adam, die ganze Sittlichkeit in der Sehnsucht und der Gnade. Ohne Christus würde die Welt nicht bestehn; sie wäre vernichtet oder wäre Hölle. Die Welt ist da, damit Gott an seinen Feinden Gnade und Recht ausübe.

Nur diejenigen kennen Gott, die entweder ihr Herz demüthigen, oder die Geist genug haben, die Wahrheit zu sehn trotz aller Widersprüche. Gewöhnlich geschieht es, daß die Ketzer, unfähig, die Beziehung zweier entgegengesetzter Wahrheiten einzusehn, sich der einen anschließen, und die andre leugnen. Die katholische Kirche vereinigt beide Wahrheiten: so ist ihr das Sacrament Bild und Wunder.

Ich sehe nicht, worin die Schwierigkeit liegt, an die Auferstehung und die unbefleckte Empfängniß zu glauben, wenn man an die Schöpfung glaubt. Ist diese nicht ein größeres Wunder?

Man muß die Lehre nach den Wundern beurtheilen, die Wunder nach der Lehre. Das ist kein Widerspruch. Jede Religion, die heute nicht Christus bekennt, ist falsch, und alle Wunder helfen ihr nichts, denn die Wunder entscheiden nur in zweifelhaften Fällen. Gerade daß es falsche Wunder giebt, spricht noch mehr für die wirklichen; denn wo hätten sonst die Menschen den Glauben her? — Heutzutage, sagen die Jesuiten, sind keine Wunder mehr nöthig; also können sie auch nicht für die Rechtgläubigkeit zeugen. (— Bekanntlich geschahen Wunder in Port Royal, dem Sitz der Jansenisten, die Jesuiten erklärten sie dennoch für Ketzer, und der König ließ Gott verbieten, an jenem Ort Wunder zu thun. —). Gut. Aber wenn man auf die Tradition, die eigentliche Quelle der Wahrheit, nicht

mehr hört, wenn man das Volk blendet, den Papst täuscht: — wenn die Menschen nicht mehr von der Wahrheit sprechen, so muß die Wahrheit für sich selbst sprechen. Wir leben nicht mehr im Lande der Wahrheit. Gott hat sie mit einem Schleier überzogen, und die Menschen vernehmen nicht mehr seine Stimme. Allen Lästerungen ist das Thor geöffnet, daher muß Gott wieder unmittelbar sprechen. Er hat für uns gesprochen.

Man soll nur Gott lieben, und nicht die Creaturen. Was uns an die Creaturen bindet, ist böse, denn es hindert uns daran, Gott zu dienen, wenn wir ihn kennen, ihn zu suchen, wenn wir ihn nicht kennen. Der Mensch ist voller Neigungen; also voll des Bösen. Wir müssen uns selber hassen und Alles was uns an andere Dinge knüpft als an Gott. Die Frömmigkeit vernichtet das Ich, wie die Bildung es versteckt.

Im Zustand seiner Reinheit hatte der Mensch das Recht und die Pflicht, sich selbst zu lieben. Nach dem Sündenfall aber hat er die Liebe Gottes verloren, und nur die Eigenliebe behalten; diese hat die Leere seines Herzens ausgefüllt. Seitdem ist es unsre Pflicht, uns zu hassen und zu kreuzigen, wie es Christus gethan. Der Mensch ist Gottes Feind. Darum wohl denen, die da weinen, und wehe denen, die getröstet sind.

Die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil er darin leidet, wie er soll, beraubt ist aller Güter und sinnlichen Freuden, frei von Leidenschaften, in beständiger Erwartung des Todes. So sollen die Christen stets sein, und es ist ein Glück, zu seiner Pflicht gezwungen zu werden, so daß man nichts zu thun hat, als sich demüthig und friedlich zu unterwerfen. Wen Gott heimsucht, den begnadigt er. Die schlimmste Krankheit des Menschen ist die Fühllosigkeit gegen sein Elend. Was ihn es fühlen läßt, ist sein Heil.

Die alten Weisen waren in dem Irrthum, der seit Adam alle Menschen verblendet hat: sie sahen den Tod als etwas Natürliches an. Wir haben vor ihnen den Vorzug, zu wissen, daß der Tod eine Strafe der Sünde ist, dem Menschen auferlegt, um sein Verbrechen zu sühnen; daß er allein die Seele von der fleischlichen Begier erlösen kann. Das Leben der Christen ist ein beständiges Opfer, das erst im Tode vollendet wird; ein jeder Christ muß sich opfern wie sein Heiland.

Wie Gott die Menschen nur in Christus anschaut, so soll der Mensch sich nur in Christus anschauen. Ohne ihn ist der Tod ein Grauen, der Schauder der Natur; in ihm ist er das Entzücken der Gläubigen. Erst im Tode leistet die Creatur Gott, was sie ihm schuldig ist; in ihrer Vernichtung betet sie Ihn an, der allein wahrhaft besteht. Wenn wir in die Kirche eintreten, werden wir Gott geweiht, wie Christus bei seiner Incarnation. So tödten wir uns das ganze Leben hindurch zu seiner Ehre, bis im letzten Tode die Seele wahrhaft alle Liebe des Irdischen fahren läßt, dessen Berührung während des Lebens sie beständig befleckt, und eingeht in den Schooß Gottes. Dann hat sie ihr Gelübde erfüllt, ihre Bestimmung erreicht, das Einzige gethan, wozu sie geschaffen war.

Diese Ideen über das menschliche Elend sind bei Pascal nicht bloß im Gedanken; die Krankheit der Seele kein bloßer Dichtertraum. Von feiner Sinnlichkeit, mit scharfer Beobachtungsgabe und Talent zu allen Dingen ausgestattet, dabei aber von frühster Kindheit überschätzt; durch beständige Kränklichkeit reizbar geworden, entsagte er schon in seinem vierundzwanzigsten Jahr dem Studium der Mathemathik, und fing an, das Christenthum zu predigen. Erst bekehrte er seine Familie, so daß sie bald von Gott mit Wundern begnadigt wurde. Noch einmal reizte ihn die Welt: seine Gesundheit war durch ascetische Übungen vollständig zerrüttet; aber Gott siegte über das Leben. In seinem dreißigsten Jahr zog er sich völlig und auf immer von der Welt zurück, versagte sich auch die unschuldigste Freude, und glaubte sich daher berechtigt, sie auch Andern zu entziehn. Er hatte eine so große Liebe zur Armuth, daß sie ihm stets gegenwärtig war; so daß wenn er etwas unternehmen wollte, sein erster Gedanke war, ob er nicht die Armuth dabei anbringen könnte. Jedes Streben nach Bequemlichkeit, nach Wohlsein war ihm verhaßt, denn es diene dazu, den Geist der Armuth zu unterdrücken. Oft rief er: wenn mein Herz ebenso arm wäre als mein Geist, so wäre ich glücklich, denn die Armuth ist der einzige Weg zum Heil. Er wollte daher stets Arme, Bettler und Kranke um sich haben, weniger um ihr Elend zu lindern, denn das wäre ja eine Verschwörung gegen ihre Seligkeit gewesen, als um immer das Bild der Noth vor Augen zu haben. Der allgemeine Beruf der Christen sei, sich mit der Armuth zu beschäftigen.

Mit großer Strenge rügte er jede Freude an sinnlicher Schönheit, und unterdrückte jede Spur der Zuneigung; lieber war er hart und ungesellig. „Jedes Band der Freundschaft ist ein Unrecht, denn ich würde diejenigen täuschen, in denen ich diese Sehnsucht erweckte: ich bin nicht der Gottmensch, und kann dem Herzen nicht genügen. Muß ich nicht sterben? woran soll sich ihre Liebe dann halten? ich wäre ein Lügner und hätte ihr Herz von dem einzigen rechten Pfade abgeleitet, Gott zu suchen.“ —

Wie dieses Dämonische in dem Princip der Liebe Gottes sich in der ganzen Richtung der Kirche ausspricht, die sich an den heiligen Augustin anschloß, also namentlich bei den Jansenisten, zeigt uns vor Allem die Widerlegungsschrift Arnauld's, eines der Häupter der Jansenisten, deren Kreis zum großen Theil aus seiner Familie gebildet war, gegen den Jesuiten Sirmond, dessen Theorie ich bei der Geschichte der Jesuiten erwähnt habe.

Die Grundregel unsres Lebens, sagt der h. Augustin, wie sie uns die Religion darstellt, ist diese: *Nichts zu lieben von Allem was endlich und vergänglich ist*, Nichts davon als wünschenswerth an sich selbst zu betrachten; nur als Mittel zu andern Zwecken anzusehn, was, als Gegenstand der Liebe gefaßt, zur Sünde und zur Verzweiflung treibt. Mit Schmerzen verliert man nur, was man mit Liebe besitzt.

Vernunft und Natur rufen uns zu, daß die Menschen verpflichtet sind, Gott zu lieben. Aber die Schrift giebt dieser dunkeln Stimme eine neue Bekräftigung. Die Geschichten, Weissagungen, Gleichnisse, Mysterien, Gebote, welche sich darin finden, streben alle nach diesem Einen Ziel. Das ganze Christenthum ist in dieses Gebot eingeschlossen. Zu keinem andern Zweck hat Christus gelitten, als um dieses heilige Feuer in den Herzen seiner Erwählten zu entzünden. Wer also dieses Gebot antastet, untergräbt die ganze Religion und leugnet die Sakramente.

Auch diejenigen begehen denselben Frevel, welche behaupten, daß die Verletzung des Gebots, Gott zu lieben, keine Strafe nach sich ziehe. Die Liebe, welche uns das Gesetz gebietet, *ist ein Act des Willens*. Die Liebe ist eine Erregung, welche den Willen zu dem geliebten Gegenstand zieht, nicht eine bloße Reflexion des Ge-

ſtes, welche jene Liebe wohl begleiten, aber nicht erſetzen kann. Die überſinnliche Liebe wie die ſinnliche iſt ein Ausfluß des Herzens, nicht des Geiſtes.

Dieſer Unwille, mit dem der Heilige gegen diejenigen erfüllt iſt, welche von der Wahrheit abfallen, die ſie kennen; dieſes glühende Verlangen, vom Leibe gelöſt zu werden, um bei Chriſtus zu ſein; dieſe Furcht, verdammt zu werden trotz aller Andacht, ſind ebenſoviel Ausdrücke der Liebe, ebenſoviel Formen, in welchen die Gnade ſich kund giebt.

Wenn Gott gebietet, ihn zu lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüth, läßt er uns kein Moment unſers Lebens, wo wir ihn nicht lieben, wo wir uns an einem andern Gegenſtand erfreuen dürften; er will unſer Herz ungetheilt. Jeder andere Gegenſtand darf nur geliebt werden, inſofern er zu Gott leitet. Wer alſo ſich ſelbſt liebt, wie er es ſoll, wer ſeinen Nächſten liebt wie ſich ſelbſt, bezieht die Liebe des Nächſten und die Liebe ſeiner ſelbſt unbedingt auf die Liebe Gottes, der nicht duldet, daß man auch nur den kleinſten Abfluß des Stromes, der zu ihm führen ſoll, auf die Creatur wende.

Wer nicht liebt, bleibt im Tode. Dieſer Spruch iſt ſehr ernſt. Man liebt Gott, wenn man ſich ihm als ein lebendiges, heiliges Opfer darbringt. Jede Handlung, die den Sinn hat, uns mit Gott zu vereinigen, iſt ein Opfer; die Erfüllung der Liebespflicht gegen den Nächſten iſt es nicht, wenn ſie nicht um Gotteswillen geſchieht. Unſer Herz wird der Altar Gottes, wenn es ſich zu ihm erhebt, wenn wir vor ihm in der heiligen Flamme der Liebe erglühen, ihm ein heiliges Sühnopfer der Demuth und Entſagung darbringen. Dieſes ganze Leben, erkauft durch das Blut des Herrn, iſt ein univerſelles Opfer, welches der Hoheprieſter darbringt, der ſich ſelbſt am Kreuze geopfert hat, in der Knechtsgeſtalt, die wir nach ſeinem Vorbild annehmen ſollen. Darum wird das Opfer Chriſti im Sakrament beſtändig erneut.

Im Sakrament des Altars iſt Zeichen und Wirklichkeit; als Zeichen iſt es den Opfern des alten Geſetzes ähnlich; als Wirklichkeit iſt es die Erfüllung der Liebe.

Da die Erfüllung der göttlichen Gebote zur Seligkeit nothwendig ſind, da das größte derſelben iſt, ihn zu lieben, da Alles, was

gegen das Gesetz geschieht, Todsünde ist; da der Act der Liebe, wie ihn das Gesetz gebietet, ein specieller Act ist, unterschieden von den andern Pflichten, die im Namen der Liebe gestellt werden: — so führt die Übertretung dieses Gebots zur Verdammniß.

In dem gegenwärtigen Stand der verderbten Natur giebt es keine natürliche Liebe Gottes.

Die Jesuiten lassen eine allgemeine Liebe Gottes gelten, die allen Bewegungen des Geistes immanent sein soll. Die wahre Liebe ist aber nur, so lange man sich ihrer bewußt ist, sie ist nur in der Erregung, in der bestimmten Richtung der Seele auf das Eine Ziel.

Wenn das nicht wäre, wie kämen die Gerechten zu geheimen Sünden? Wie wäre es möglich, daß keiner weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei? Daß die größten Heiligen beständig in Furcht und Zittern leben, obgleich sie sich keiner Schuld bewußt sind? Die Gerechten zittern selbst für ihre guten Handlungen, in der Ungewißheit, ob auch Gottes Liebe in ihnen lebe. Diese fromme Furcht den Heiligen nehmen, würde soviel heißen, als ihnen den größten Theil ihrer Demuth, ihrer Wachsamkeit zu rauben, und — ihrer Seligkeit. Denn wie Christus sagt, daß das Glück in den Thränen liege und in der Armuth, so findet der Christ einen Theil seines Glücks in diesem heiligen Zittern. Wohl dem Menschen, der stets in der Furcht ist!

Der Christ lebt nicht für sich selbst, sondern für den Todten, der für ihn gestorben ist; er hat sein Fleisch und seinen Willen gekreuzigt, und hört nur die eine Stimme von jenseit des Grabes.

Gott allein ist gut; man handelt gut, wenn man rein aus Liebe Gottes handelt: was nicht geschehn kann, wenn er uns nicht selbst diese Liebe einflößt. Aus eignen Mitteln können wir nicht gut handeln.

Damit wir dieses nie vergäßen, damit wir nicht glaubten, aus eignen Kräften das Gottesbewußtsein erlangt zu haben, hat Gott eine große Anzahl von Nationen im Irrthum gelassen. Wir sollten sehen, was aus dem Menschen wird, der sich selber überlassen ist, wie unfähig er ist, für sich das Gute und das Böse zu unterscheiden. Ein wahrer Christ verachtet seine Vernunft ebenso sehr, als er das göttliche Licht verehrt. Der wesentliche Gebrauch der Vernunft ist, sich zu überzeugen, daß es nichts Vernünf-

tigeres giebt, als die Vernunft dem göttlichen Geſetz gefangen zu geben.

Und dieſer Gehorſam bleibt nicht ohne Lohn. Man wird die göttliche Gerechtigkeit begreifen, wenn man ſie vorher angebetet hat, ohne ſie begriffen zu haben. Wer dagegen ſeiner Vernunft traut, verirrt ſich in dem Labyrinth der Natur und muß verzweifeln.

— Wir haben geſehn, wie im Begriff der Liebe die janſeniſtiſche Auffaſſung die chriſtlichere, dunklere war, es iſt nicht anders mit dem Begriff der Freiheit. Nicole, Pascals Freund, hat den Streit über die grace efficace und suffisante mit einigen Abhandlungen ergänzt. Das folgende iſt denſelben entnommen. —

Iſt der Menſch frei? und wieweit?

Unſtreitig hat jeder Menſch die Kraft, ſich die Augen auszureißen, und dennoch thut es keiner, denn keiner will es. Es giebt alſo eine Kraft, die ich niemals ausübe, und einen Willen, dem ich niemals widerſtehe. Wenn wir uns aufmerkſamer beobachten, ſo werden wir finden, daß wir faſt zu all' unſern Handlungen durch einen unüberwindlichen Antrieb beſtimmt werden; daß nur in wenigen ein ſolches Gleichgewicht der Triebe ſtattfindet, daß von Freiheit die Rede ſein könne. Solche Antriebe ſind unter andern die Gewohnheit, die Leidenſchaft, die Furcht vor dem Lächerlichen. Der Geiſt fügt ſich, und bei aller Freiheit handeln alle Menſchen ungefähr auf dieſelbe Art.

So iſt es auch mit der Gnade. Sie bewirkt, daß der Menſch erkennt, ſein Leben, ſein Heil ruhen nur in der Hingebung an Gott; daß er ſich dieſer Abhängigkeit freut, daß er die Lockungen der Sünde in ihrer Häßlichkeit, den Himmel in ſeiner Glorie fühlt. Wie könnte dieſer Gnade ein Menſch widerſtehn, auch wenn er — abſtract genommen — die Fähigkeit dazu hat?

Wir können der Gnade widerſtehn, wenn wir es wollen, aber wir können es nicht wollen. Wir können es nicht wollen, ſo lange die Gnade ſtärker iſt als die Natur.

Wir ſind nicht frei, lehren die Jeſuiten, wenn wir nicht den Gedanken haben, das nicht zu thun, was wir thun. — In der Erfahrung kommt das nie vor. Wer hat, wenn er ſpricht, den Gedanken, zu ſchweigen? wenn er ißt, den Gedanken, nicht zu eſſen? u. ſ. w. Die Tugend wäre dann die Unfreiheit, denn ſie raubte uns den Gedanken des Böſen.

Im Gegentheil hat der Wille Gewalt auch über die Dinge, die er ſich nicht vorſtellt. Der Wille hat die Wahl, auch wenn er ſie nicht ausübt. Weil ein vernünftiger Menſch es für einen Wahnſinn hält, ſich die Augen auszureißen, ſo wird er es nicht wollen, obgleich er es kann, ſo lange er vernünftig iſt. Wenn er wahnſinnig iſt, ſo kann er es wollen. Ebenſo iſt es mit dem Stand der Gnade. Die Kraft zu ſündigen, iſt da, aber ſie tritt nie in Wirknng, ſo lange die Gnade dauert, ſo lange ſie das ſtärkere Moment iſt.

— Aber wie, wenn die Leidenſchaft das ſtärkere wird? —

Die Gnade an ſich betrachtet, hat eben die Kraft, wie ein natürlicher Trieb, ſie ſiegt, wenn ſie ſtärker iſt; ſie unterliegt der ſtärkern Gewalt. Aber als Inſtrument in den Händen Gottes betrachtet, vereinigt mit ſeinem allmächtigen Willen, ſiegt ſie ſtets. Wenn Gott an einem Menſchen Barmherzigkeit üben will, ſo wählt er die Mittel, welche zur Überwindung der Hinderniſſe ausreichen. Je ſtärker die Leidenſchaft, deſto gewaltiger die Gnade, die er ihm giebt. So erreicht die Gnade immer ihren Zweck, die Creatur kann ihrem Schöpfer niemals widerſtehn.

Wozu denn aber die Anſtrengung, die Übung der Frömmigkeit, wenn es gleichgültig iſt, welchen Widerſtand die Gnade findet, um zu ſiegen? —

Nicole weiß auf dieſen Einwurf nichts zu erwidern, als die eitlen Sophismen der Scholaſtik. — Die Übungen der Frömmigkeit ſchwächen die Begierde; Gott hat geringere Mühe, ſie zu überwinden.

Gott hat gewollt, daß in dieſem Leben wir in Unwiſſenheit bleiben, ob ſein Geiſt in uns wohne, und daß ſelbſt, wenn wir gut zu handeln glauben, wir nicht unterſcheiden, ob die Liebe Gottes oder eine geheime Selbſtliebe das Princip unſres Handelns ſei. Da man alſo die Handlungen, die aus dem Geiſt Gottes entſpringen, von denen, die von dem Menſchen ſelbſt ausgehn, nicht unterſcheiden kann, ſo arbeite man beſtändig! Man ſoll ſich üben in der Tugend, faſten, beten, Almoſen geben, ſeine Leidenſchaften unterdrücken, ſein Herz von allen menſchlichen Neigungen löſen. Wer ſo lebt, iſt um deshalb nicht ſicherer, aber er kann *hoffen*, Gott wohlgefällig zu ſein, weil es *ſelten* iſt, daß die Eigenliebe die Liebe Gottes das ganze Leben hindurch nachahme; *und weil er wenigſtens ſicher iſt, zur Zahl derer zu gehören, unter denen es wenige*

Verdammte geben wird, während die, welche nach der Welt leben, wenig Hoffnung hegen können.

Endlich, obgleich die Ordnung, in welcher Gott seine Gnaden vertheilt, lediglich von seinem Willen abhängt, obgleich dieser undurchdringlich ist, so beobachtet er doch eine gewisse Ordnung, von der er selten abweicht: er richtet sich nach der gewöhnlichen Disposition der Seele. Er ergießt in das Herz derer, die eine hohe Stufe der Heiligkeit erreicht haben, eine viel wärmere und glühendere Liebe, er vereinigt sie viel inniger mit sich. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Einen mehr vermögen als die Andern, weil sie im Verhältniß ihrer selbsterworbenen Heiligkeit gewöhnlich eine größere Gnade empfangen.

Darum soll man sich hüten, voreilig, über seine Kräfte hinaus nach der höchsten Stufe zu streben. Gott demüthigt den Verwegenen, um ihn zu lehren, der eignen Kraft zu mißtrauen, und demüthig unter den Schirm seiner Flügel sich zu flüchten.

Allerdings aber kommt es vor, daß Gott eine Seele plötzlich und unvorbereitet auf die höchste Stufe der Vollkommenheit erhebt, und daß er Andern, die in der Tugend wenig vorgeschritten sind, eine so mächtige Gnade ertheilt, daß sie Versuchungen überwinden, die weit über ihre Kräfte hinauszugehen schienen. Und andrerseits läßt er zuweilen zu, daß Heilige den leichtesten Versuchungen unterliegen, um den menschlichen Stolz herabzudrücken, damit, wer sich rühmt, nur im Namen des Herrn sich rühme.

Das Sophistische dieser Deductionen ist ebenso handgreiflich wie bei den Jesuiten. Die Jansenisten hatten eine falsche Position, sie kamen mit ihren Reflexionen zu spät. Sie hatten die Kirche, die Philosophie — Malebranche war ihr entschiedner Gegner — und auch den Staat gegen sich, obgleich sie als Retter der Frömmigkeit, des Denkens und des Rechts auftraten. Theoretisch haben sie die Befreiung des Geistes nicht gefördert, aber sie stellen uns das Gewissen der wiedergebornen Kirche dar; in ihnen kommt die Kirche zum Bewußtsein ihrer Schuld. Was sie den Jesuiten abgewonnen, kam nicht ihnen, nicht der Kirche, sondern dem weltlichen Wesen zu gut. Ohne es zu wollen, waren sie eines der Organe, durch welche sich der Staat von der Kirche emancipirte.

Der reflectirte Supranaturalismus, das künstlich in die moderne Weltanschauung zurückgerufene Sündenbewußtsein des heiligen Augustin entsprang nicht aus dem positiven Glauben, sondern aus der Skepsis. Der Unglaube an die Idealität des sittlichen Wesens wandte den Blick wieder auf das Jenseits, das wenigstens von Traditionen und Erinnerungen zehren konnte. Auf dem Zweifel am Recht der Wirklichkeit baute sich der neue Dogmatismus auf. Die Jesuitenschüler, die Koryphäen der Aufklärung, richteten gegen ihn dieselben Waffen, durch welche er die Luftschlösser der jesuitischen Theologie verjagt hatte.

Ehe wir zu dieser Auflösung des Zeitalters der Reformation übergehen, werfen wir noch einen Rückblick auf die dialektische Entwickelung der beiden Religionsformen.

Die Reformation war der Versuch, das Christenthum, welches sich in der Veräußerung der Kirche selbst aufgegeben hatte, wieder ins Leben einzuführen. Der Form nach war es der abstracte Geist, der sich gegen die Verweltlichung der Religion wandte, der Sache nach die von den Abstractionen des transcendenten Geistes unterdrückte Natur.

Dieser Versuch, die Transcendenz des Geistes aufzuheben, scheiterte, weil sich die Reformatoren theoretisch dem religiösen Spiritualismus nicht entwunden hatten. Der Protestantismus zerfiel in zwei entgegengesetzte Richtungen, auf der einen Seite suchte er kirchlich zu werden, d. h. er verwandelte den Staat, auf den er gewiesen war, um sich gegen die legitime Kirche zu behaupten, in eine Kirche, und konnte es dann nicht verhindern, daß dieses neue Reich der Heiligen, weil es jeder objectiven Grundlage entbehrte, wieder verweltlichte. Als Reaction gegen diese neue Äußerlichkeit zog sich dann das Christenthum in die Innerlichkeit zurück, und brütete über den formlosen Regungen des Gemüths, bis sich auch diese Energie der Subjectivität in allgemeine Wünsche und Hoffnungen — in den Glauben an den guten Gott und die Fortdauer des Lebens — verflüchtigte.

Der Protestantismus hatte das Staatsleben, die Kunst und die Wissenschaft wieder theologisirt; sie erkannten sich in der neuen Färbung selber nicht mehr. Er hat gegen die Sinnlichkeit, die Selbstgerechtigkeit und die Frivolität des Gedankens geeifert, und daher für den Augenblick die Befreiung des Geistes aufgehalten.

Aber er hat sie durch den erhabenen Aufschwung des sittlichen

Geiſtes, und durch ſeine Vertiefung in die Widerſprüche der Innerlichkeit zugleich zu einem ernſtern Streben, zu einem tiefern Nachdenken geleitet. Das ganze Zeitalter der Reformation war ein Proceß, der Wiſſenſchaft, die allmälig anfing, zu äußerlich zu werden, Seele und Geiſt einzuhauchen, und andrerſeits dem an ſich berechtigten Drang der Subjectivität Stoff und Maaß zu erringen. In der Dichtung brachte Shakeſpeare dieſe Vergeiſtigung des Lebens unmittelbar hervor; in der Philoſophie iſt es erſt Kant, der das Geheimniß der Reformation in wiſſenſchaftlicher Form ausſpricht mit der grandioſen Energie eines ſich ſelbſt erkennenden Gedankens.

Die alte Kirche mußte dem neuen Geiſte folgen, ſie mußte ſeinen religiöſen Anforderungen einen neuen Stoff entgegenbringen. Aber ſie beſtimmte ſich im Gegenſatz zu den Tendenzen der Reformation; ſie verfeſtigte die Transcendenz zu einem Syſtem der Lehre und des Lebens. Ihre Poeſie hat daher nichts zur Befreiung des Geiſtes beigetragen, denn ſie war das Erzeugniß der geiſtigen Knechtſchaft. Aber ſie hatte ihre innere Dialektik; im Jeſuitismus kam die Geiſtloſigkeit ihrer ſittlichen Doctrin in einer abſcheulich claſſiſchen Form zur Erſcheinung. Die innerliche Religioſität, die noch einmal aufflackerte, hatte nichts zu thun, als dieſe Geiſtloſigkeit nachzuweiſen; ein eignes Leben konnte ſie nicht hervorbringen. Die Selbſtauflöſung der Theologie gab der eigentlichen Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes Spielraum.

Aus dem Labyrinth der überſinnlichen Phantaſien und Empfindungen wenden wir uns jetzt zur Dialektik des Gedankens, der ebenſo von der Idee des Übermenſchlichen befangen, als die Religion, auf ſeine eigne Weiſe die Transcendenz aufzuheben ſtrebt.

Weil er aber über dieſes Streben kein Bewußtſein hat, weil ſeine Probleme wie ſeine Methode, trotz ſeines ungeheuern Widerſpruches gegen die Autorität des chriſtlichen Glaubens dennoch auf dem Boden des Chriſtenthums erwachſen, und durch ihre Tendenz nach der geiſtigen Einheit der Welt gegen den endlichen Verſtand reagiren — eine Reaction, die nothwendig Myſtik bleibt, ſo lange ſie ſich ſelbſt nicht als ſolche erkennt — ſo gehört auch die Skizze dieſer Irrfahrten des Geiſtes in die Geſchichte der Romantik.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf des Realismus und Idealismus in der Wissenschaft.

1. Die Naturphilosophie.

Die Natur, welche in der Reformation gegen den abstracten Spiritualismus des Christenthums reagirte, war noch zersetzt mit fremdartigen Elementen. Sie hatte über sich selbst kein Bewußtsein, und widersprach in ihrer theologischen Form sowohl den Tendenzen, die sich außerhalb der religiösen Bewegung in gleichem Sinne geltend machten, als auch ihrem eignen Princip. Wenn der berühmteste Philosoph in dem Übergang des 15. zum 16. Jahrhundert, Petrus Pomponatius, auf logischem Wege die Immaterialität der Seele widerlegte, so war diese Deduction dem Gefühl, den Bedürfnissen des Zeitalters unverständlich; es war nur für die Aristokratie der Bildung. So lange eine Philosophie nicht theoretisch populär wird, d. h. so lange sie nicht unmittelbar an die geistige Atmosphäre des Volks sich anschließt, bleibt sie auch unfruchtbar für das Leben.

Indessen Pomponatius stand nicht isolirt; das System des politischen Atomismus, wie es Macchiavell aufstellte, ging von einem ähnlichen Princip aus, und die Volkspoesie, wie sie damals namentlich in Deutschland getrieben wurde, strebte instinctartig nach demselben Ziele. Der sinnliche Genuß und die Neugierde des Wissens reagirten gegen die christliche Transcendenz. Faust will Alles

genießen und Alles sehen; der Teufel muß ihm Geld und Gut verschaffen, und einen Zaubermantel, der ihm alle Geheimnisse der entlegenen Länder, sowie des Himmels und der Hölle zeigt. Die Sinnlichkeit hat noch kein rechtes Vertrauen zu sich selber; die Unruhe dieser Begierden reißt Faust aus den sittlichen Kreisen heraus, bringt ihn zum Bund mit dem Bösen und führt ihn endlich bei aller Gutmüthigkeit zur Hölle. Im Fortunat läßt sich das natürliche Gelüst schon freier gehen; es ist nicht der Teufel, der dem Helden die Erfüllung jener beiden Wünsche verschafft, sondern Fortuna, die alte heidnische Göttin des geistlosen Zufalls. Aber das Gut gedeiht doch nicht, wenigstens nicht bei Fortunat's Nachkommen; seine Söhne, die im Übermuth des Glücks das Maaß überschreiten, gehen daran zu Grunde. — In allen übrigen Sagen, auch in den rohen Umarbeitungen der mittelalterlichen Epen, ist der hervorstechende Charakter der doppelte Trieb, zu genießen und so viel als möglich sich in der Welt herumzutreiben, um überall Neues zu sehn: eine Unruhe, die weder einen sittlichen noch intellectuellen Boden hatte, in der aber der dunkle Trieb des Realismus, aus den Abstractionen sich zu entwinden, und Stoff — gleichviel welchen — sich anzueignen, zur Erscheinung kam. Der ewige Jude ist eine Figur, in der diese Unruhe sich selber gegenständlich wird; das mystisch theologische Moment ist in ihr Nebensache ebenso wie im Faust.

In andern Volksbüchern, namentlich im Eulenspiegel und Reineke objectivirte sich das Bewußtsein von der Verkehrtheit dieser Welt, aber so, daß es über den abstracten Schmerz der christlichen Erbsünde hinausging. Auch die Tollheit, der geistlose Empirismus, gewann ein Interesse an sich selber und idealisirte sich durch den Humor. Die verkehrte Welt versöhnt sich mit sich selber, indem sie über sich lacht — sowie die christliche Sünde sich durch Selbstverdammniß sühnt.

Eine zweite Reaction gegen den Spiritualismus war die Malerei, besonders wie sie in den Niederlanden getrieben wurde. Die ungeistige Natur in der Landschaft, die Bauernschenke, die Thierwelt, Jagd und Krieg, auch ohne spirituellen Zweck, wurden idealisirt, indem sie zu einer lebendigen Anschaulichkeit gebracht wurden. Die Italiener idealisirten die christlichen, unsinnlichen Stoffe durch Einschwärzung der griechischen Formen, und neben der mater dolorosa wurden zweideutige Figuren, wie Venus und Leda ihr Gegenstand.

Es war eine ideelle Emancipation des Fleisches. Auch die Hölle wurde realistisch gefaßt, und das Grauenvolle verwandelte sich in's Burleske.

Die Reformation wußte diesen Realismus, der wohl in ihrer Natur, aber nicht in ihren Ideen lag, nur durch Sophismen zu legitimiren. Aber die Energie ihres Glaubens, so phantastisch auch sein Gegenstand aussah, war ihr Realismus. Es kostete der Theologie nicht geringe Mühe, diese Kraft wieder durch dogmatische Abstractionen in Fesseln zu schlagen.

Das einzige radicale Heilmittel scholastischer Willkühr ist die Naturwissenschaft. Dem reinen Glauben, der sein Heil eben in die Abstractionen setzt, die der Natur unbedingt widersprechen, muß sie als ein Götzendienst erscheinen. Weil die Natur dem abstracten Spiritualismus das absolut Fremde und Unverständliche ist, wittert sie in jeder Kenntniß dieses unheiligen Stoffes geheime, böse Künste. Ihr Gott hat die Natur verflucht und verlassen, die Natur kränkt durch ihre Widersprüche das gläubige Herz, es kann also nur der Erbfeind der Menschen sein, der ihre Geheimnisse und ihre Kräfte dem Menschen verräth. Die Naturwissenschaft in ihrem ersten Kampf gegen die Convenienz der herkömmlichen Vorstellungen gilt dem gemeinen Bewußtsein als Magie und Hexerei.

Die Naturwissenschaft selbst bleibt zunächst in den alten Vorstellungen befangen. Ihr Streben, bedingt von dem Spiritualismus, gegen den sie reagirt, hat ein doppeltes Ziel: Herrschaft über die Natur zu egoistischen Zwecken, also der Stein der Weisen und ähnliches; dann aber Verständlichung des weltlichen Atomismus für das Gemüth, das nach Einheit strebt. Die Naturwissenschaft erscheint daher in ihren ersten Versuchen in der Form der Mystik; theils wirft sie sich mit besonderm Wohlgefallen auf das Unverstandne, Zusammenhanglose, Unerklärliche, weil sie in diesem Wissen des Geheimnisses einen Schatz, einen Vorzug an den übrigen Menschen zu haben glaubt, theils combinirt sie mit mehr oder minder Willkühr die verschiedenen Erscheinungen zu irgend einem harmonischen Zusammenhang, der stets ein illusorischer bleiben muß, weil er vorschnell ein Gebäude aufrichtet, ohne vorher das Fundament gelegt zu haben. In späterer Zeit hat die Naturphilosophie eine kritische Aufgabe, die Abstraction des sogenannten gesunden Menschenverstandes

aufzulöſen, und der rationellen Empirie den Weg rein zu halten; ſo oft ſie darüber hinausgeht, wird ſie wieder Myſtik.

Dieſes Streben nach der Identität des Geiſtes und der Natur war der Myſtik mit dem Proteſtantismus gemein; doch ſuchte ſie der Proteſtantismus in der Subjectivität herzuſtellen, die Myſtik in der objectiven Welt. Die gemüthloſe Naturnothwendigkeit ſollte poetiſch legitimirt werden, und je geheimnißvoller und dunkler dieſe Rechtfertigung ausſah, deſto mehr befriedigte ſie das Gemüth. Wenn ſie nur hinlänglichen Stoff zu Ahnungen und Träumen findet, ſo nimmt es die Phantaſie mit dem Begriff nicht ſo genau. Die Willkühr der Aſtrologie, die Sternenwelt zur Chiffre des irdiſchen Lebens, der menſchlichen Schickſale zu machen; das Spielen mit fremden, namentlich Hebräiſchen Worten in der Cabbala, mit Zahlen, die der Willkühr den größten Spielraum geben, weil ſie das Geiſtloſeſte ſind; das Hinüberſpielen des Spirituellen in's Materielle und umgekehrt, das ſich nicht in Begriffen, ſondern in Formeln oder in ſinnlich phantaſtiſchen Bildern geltend macht — das ſind die charakteriſtiſchen Züge, welche die Schriften jener Myſtiker — Reuchlin, Agrippa, nachher Helmont — auszeichnen, ebenſo wie die Anſchauungen der praktiſchen Charlatane — eines Paracelſus, Noſtradamus —, die ſich in dem wunderlich phantaſtiſchen Gedicht des Venetianers Zorzi de harmonia totius mundi zu einem Chriſtianiſirten Lucrez kryſtalliſirten.

Derſelbe myſtiſche Sinn bleibt auch den Schriften der eigentlichen Naturphiloſophen nicht fremd, an denen im 16. Jahrhundert namentlich Italien überreich war. Sie bekämpften die todten Abſtractionen der Scholaſtik, aber auf phantaſtiſche Weiſe. Die Kirche, zum Theil auch der Staat, verfolgte ſie, Bruno und Vanini wurden verbrannt, Campanella ſchmachtete längere Zeit im Gefängniß, mit der legitimen Wiſſenſchaft lagen ſie in beſtändiger Fehde, das Volk kümmerte ſich nicht um ihre Deductionen, die zum Theil ihnen ſelber unverſtändlich waren. Dennoch haben ſie das Verdienſt, wenigſtens den Verſuch gemacht zu haben, der Natur die Seele wiederzugeben, welche die Religion des Geiſtes ihr entzogen hatte. Sie gingen noch von der Idee der Transcendenz aus, ſie ſuchten das Geheimniß jenſeit der Realität, die Wahrheit und Idealität jenſeit der Wirklichkeit, denn ihre vergeiſtigte Natur war ein neues Jenſeits.

Viel wirkſamer für die Befreiung des Geiſtes waren die Ent-

deckungen, die im eigentlichsten Sinne die bisherige Weltordnung aus ihren Fugen hoben, die aber im Sinne jener Zeit noch in der Regel in der Form eines Geheimnisses — in Akrostichen versteckt — auftreten mußten. Das Copernicanische Weltsystem war nicht ein bloß wissenschaftlicher Fortschritt; indem die Erde aufhörte, als Mittelpunkt des Weltgebäudes zu gelten, wurde dem Hochmuth der Subjectivität der Grund unter den Füßen weggezogen. Der Mensch konnte sich nun dem ungeheuren Triebrad des Universums, dem er als ein untergeordnetes Glied angehörte, nicht mehr als absolute Macht entgegenstellen. Daher der ungeheure Kampf, den es kostete, nicht blos den Verfolgungen der Kirche gegenüber, sondern auch gegen den Eigendünkel des subjectiven Geistes diesen großen Gedanken festzuhalten. Wenn die Kirche Galilei zwang, die Bewegung der Erde abzuschwören, so war es nicht blos der Widerspruch gegen einzelne biblische Ausdrücke, der diesen Fanatismus hervorrief, es war der alte Christliche Haß der Natur, der man ein eignes Leben und ein eignes Gesetz nicht gönnte. Noch lange Zeit darauf suchten große Astronomen, wie Tycho, wenigstens ein Justemilieu der alten Naturanschauung zu retten. Das ganze 17. Jahrhundert hindurch mußten sich die Forscher des Himmels dazu hergeben, den mächtigen Egoisten, die sie ernährten, ihr persönliches Geschick aus den Sternen zu lesen. Die Phantasie fügte sich nicht dem Begriff, für sie blieb der Sternenhimmel eine Hieroglyphenschrift, die nur der gläubige Egoismus deuten könne. Ein Keppler mußte einem Wallenstein das Horoskop stellen. Die Entdeckungen der Wissenschaft selbst waren noch immer mit mystischen Elementen zersetzt, die Harmonie der Sphären suchte noch immer nach einem poetischen Ausdruck, noch immer sträubte sich das Herz gegen die bloße Nothwendigkeit der Natur. Das Teleskop verwandelte die schimmernden Lichter des Himmels in bestimmte Formen, es nahm dem Begriff des Raums seine abergläubige Beimischung, und nun glaubte man, es werde die Poesie der Form dadurch aufgehoben werden, da doch das Erhabene erst anfängt, sobald für das scheinbar Unendliche ein die Sinnlichkeit überraschendes Maaß gefunden wird.

Sowie die Erde in das Gesetz des Himmels hineingezogen wurde, so fand sich der Mensch seit der Entdeckung der neuen Welt und den Reisen um den Erdball auch in der eignen Sphäre zu Hause. Die ungeheure Entdeckung des Columbus beruhte auf einem wis-

ſenſchaftlichen Irrthum, und wurde durch denſelben dunkeln Drang hervorgerufen, der in den Volksmärchen ſich auf eine blos phantaſtiſche Weiſe Luft machte. Nun hörte aber allmälig nicht blos das Geheimnißvolle der Erde auf, auch die Totalität des Himmels kam zur Anſchauung; der freche Blick des denkenden Geiſtes drang über den Sirius heraus, und der transcendente Himmel, wie man ihn ſich nach dem Ptolemäiſchen Syſtem noch vorſtellen konnte, verlor allen Spielraum. Was dem übereilten Drang der Myſtik nicht gelungen war, die Immanenz des Göttlichen herzuſtellen, das hat die andächtige Hingebung der Wiſſenſchaft geleiſtet. Ohne den freien Blick, den die empiriſche Naturwiſſenſchaft dem Geiſte öffnete, wäre der energiſche Idealismus des Spinoza, das Univerſum in die göttliche Subſtanz zu verſenken, nicht möglich geweſen.

Nun beginnt die rationelle Thätigkeit des Empirismus. Baco hat wenigſtens verſuchsweiſe eine wiſſenſchaftliche Univerſalität hervorgebracht, wie es die Naturwiſſenſchaft mit der realen Welt gethan hatte. Er fing die kühne Kritik an, durch welche die Philoſophie den Aberglauben der blos empiriſchen Wiſſenſchaft, wie den ſtoffloſen Spiritualismus widerlegte. Baco hatte noch nicht den Muth, ſein wiſſenſchaftliches Gebäude als abſolute Totalität zu behaupten, er beugte ſich verehrend vor der Nacht der jenſeitigen Welt, die er in das Syſtem ſeiner Begriffe nicht aufzunehmen wußte. Dieſer Rationalismus behauptete ſein Recht nur über die Natur; das Jenſeits durch den Gedanken zu profaniren, fehlte ihm die ſittliche Kühnheit. — Aber nach allen Seiten hin entriß man dem transcendenten Geiſt wenigſtens im praktiſchen Leben ein Gebiet nach dem andern; Balthaſar Becker und Spee begannen den Krieg gegen das Reich des Teufels, ſie verſcheuchten das geſpenſtiſche Grauen aus den Tiefen der eingebildeten und unſittlichen Seele. — Durch eine wunderbare Fülle praktiſcher Entdeckungen und Erfindungen lernte man, durch die Natur ſelbſt mehr und mehr der Natur Meiſter zu werden, ohne Geiſterbeſchwörung und ohne den Bund mit dem Böſen.

Iſaac Newton war es, der die letzte Transcendenz des himmliſchen Naturgeſetzes aufhob, indem er es auf das allgemein gegenwärtige, auf das irdiſche zurückführte, indem er durch Zerlegung der Kräfte der Macht des übernatürlichen Weſens den letzten Boden entzog. Die moderne Myſtik hat ſich über dieſe Zerlegung ſkandaliſirt, und doch war ſie es allein, die dem Gedanken den Muth gab, ſich

als das Maaß der Dinge im Himmel und auf Erden zu betrachten, und dem erkennenden Geist diese Herrschaft über die Welt wieder zu erobern, die der phantastisch wünschende Geist verloren hatte.

---

2. Das Rechtswesen.

Wenn der Einfluß der religiösen und philosophischen Bewegungen schon in dem scheinbar rein theoretischen Gebiet der Natur von Wichtigkeit für das Leben selbst war, so mußte in der Praxis der rechtlichen und politischen Verhältnisse die Abstraction des Christenthums noch viel zersetzender einwirken. Von zwei verschiednen Seiten her wurde das sittliche Bewußtsein der Germanischen Völker verwirrt, durch die Satisfactions-Theorie der Schrift und deren Consequenzen, und durch das römische Recht, das äußerlich in die ihm eigentlich fremden Verhältnisse eingeführt wurde. Die Jurisprudenz, die nicht im sittlichen Bewußtsein des Volks, sondern in der abstracten Gelehrsamkeit entwickelt und verfestigt wurde, hatte eigentlich einen ebenso transcendenten Anstrich als das Sittengesetz des Christenthums. Der freie Gedanke fand sich überall gehemmt, er konnte nur in der Form eines abstracten Idealismus auftreten, der übrigens ebensowenig aus dem Rechtsgefühl des Volks entsprang als die positiven Bestimmungen, die er bekämpfte, der vielmehr auf Reminiscenzen aus den Classikern oder auf vereinzelten bildlichen Vorstellungen beruhte. Das eigentliche Wesen des Rechts, die Einbildung des Ideellen in die Welt der Erscheinung, konnte nicht realisirt werden, so lange die Idee des äußerlichen Opfers in den katholischen Völkern, die Idee der Rechtlosigkeit alles Irdischen bei den Protestanten wenigstens theoretisch festgehalten wurde.

Mit dem 16. Jahrhundert beginnt eine Reihe von politischen Schriftstellern, die geradezu von den Bedingungen der Wirklichkeit abstrahiren, und ein Ideal des Staats sich ausdichten, wo die Schranken der Natur trotz der irdischen Grundlage des neuen Reichs den unbedingten Forderungen des Herzens ebenso weichen müssen, als die sittliche Convenienz. Die Utopia des Thomas Morus, die Civitas solis des schon erwähnten Naturphilosophen Campanella und die Oceana von Harrington sind die bekanntesten dieser aus wilden

Träumereien und ernſthaft gemeinten Anſprüchen zuſammengewebten politiſchen Ideale. Es iſt bemerkenswerth, daß die Katholiken in dieſen Erdichtungen productiver waren, weil die Phantaſie bei ihnen freieren Spielraum hatte, und weil die wiedergeborne Kirche, durch eine alte Autorität getragen, ihre Energie leichter auf Einen Punkt concentrirte. Namentlich der Sonnenſtaat des Campanella war in ſtreng ultramontanem Sinn gedacht, wie wir das jetzt ausdrücken. Wie die Jeſuiten durch die wechſelnde Stellung der Kirche zu den verſchiedenartigſten politiſchen Theorien getrieben wurden, haben wir ſchon bei der Geſchichte derſelben geſehn. Der legitime Proteſtantismus übertrug die ganze Gewalt über das ſittliche Weſen dem Staate, denn er hatte den Staat zur Kirche gemacht; die katholiſche Kirche dagegen war ein Gebäude für ſich ſelbſt, ſie ſuchte ſich gegen den Staat zu behaupten, und die Schriften eines Mariana gehören zu dem Kühnſten, und wenn man will, Frechſten, das der ſubjective Geiſt gegen die Formen der ſittlichen Welt erſonnen hat.

Es beginnt jetzt zuerſt die Idee der Republik als ein diametraler Gegenſatz gegen den mittelalterlichen Staat die Köpfe der Freiheitsenthuſiaſten zu beſchäftigen. Im Mittelalter hatten ſich auch die Republiken gegen die Übergriffe der fürſtlichen Allgewalt behaupten müſſen, aber es war zwiſchen ihnen kein principieller Gegenſatz; es waren ſtets unmittelbare, perſönliche Verhältniſſe, welche die Hinneigung zu der einen oder andern der Regierungsformen begünſtigten. Die Bildung des Niederländiſchen Staats war ſchon eine viel bedeutendere Oppoſition gegen das monarchiſche Europa, als z. B. die Losreißung der Eidgenoſſenſchaft, um ſo mehr, da der Calvinismus dem neuen Staat eine Art principieller Färbung gab. Auch machte er in gewiſſem Sinn Propaganda gegen den Despotismus. Aber das Gemeinweſen war immer mit monarchiſchen Elementen zerſetzt, und das kaufmänniſche Intereſſe, von dem die Republik getragen wurde, ſchließt, ſo lange es iſolirt bleibt, eine eigentlich principielle Tendenz aus. Auch waren die Niederlande ſo gelegen, daß ſie gleichſam den Herd des diplomatiſchen Treibens abgaben, durch welches ſeit dem dreißigjährigen Kriege alle Kraft Europa's erſtickt wurde.

Dagegen begünſtigte das ſtreng monarchiſche Syſtem in Frankreich durch den Druck, den es auf alle Kreiſe des politiſchen Lebens mit Ausnahme des eigentlichen Hofadels ausübte, die Reaction des republikaniſchen Geiſtes. Die Kämpfe der Hugenotten, aus denen

wenigſtens eine Zeitlang eine Art Staat im Staate hervorging, ſpäterhin der Widerſtand, den die Stände, von Janſeniſtiſchen Ideen erfüllt, der miniſteriellen Allgewalt entgegenſetzten, zeigten wenigſtens die Möglichkeit eines wirkſamen Widerſtandes gegen ein Syſtem, das ebenſo energiſch als gemüthlos war. Auch dieſer Widerſtand trat oft genug in eben der frivolen Form auf, durch welche der Abſolutismus die politiſchen Zwecke dem momentanen Genuß unterwarf; die ſtarrköpfigen Republikaner wie die Hugenotten mußten ſich den liederlichen Prinzen und andern Großen anſchließen, die aus rein perſönlichen Gründen mit dem Hof zerfallen waren, aber es lag ihnen doch immer mehr ſittlicher Ernſt zu Grunde. Die politiſchen Anſichten des Parlamentsraths Laboetie, eines Freundes von Montaigne, athmeten den glühendſten Republikanismus, und waren den Tugendidealen nachgebildet, die aus dem Verfall des Griechiſchen und Römiſchen Staatslebens hervorgingen. Noch einflußreicher waren die Schriften des Jean Bodin, der tiefer in die wirklichen Verhältniſſe der Politik eindrang, und perſönlich bei der ſtändiſchen Oppoſition betheiligt war.

Der eigentliche Principienkampf aber begann mit der Engliſchen Revolution. Vom äſthetiſchen Standpunkt aus mag man Vieles gegen dieſe rundköpfigen Puritaner einwenden, ſie waren doch die erſten, in welchen der Proteſtantismus ſich mit Ernſt und wenn ich ſo ſagen darf, Gewiſſenhaftigkeit auf das weltliche Weſen warf. Die Willkühr und Inhaltloſigkeit des Abſolutismus war in England ſo groß wie in Frankreich, aber es fehlte ihm der imponirende Glanz, der den Franzöſiſchen Hof auszeichnete. Das Deutſche Blut war nicht empfänglich für die Normänniſche Ritterlichkeit, wenn es auch durch ſie in Bewegung geſetzt wurde. Für die Entwickelung des Staatslebens iſt es ein Glück zu nennen, daß die Reformation von den abſoluten Monarchen ſelbſt ausgeführt wurde, denn nun brach der religiöſe Geiſt, der in die neuen kirchlichen Einrichtungen nicht aufgehn konnte, mit all ſeiner urſprünglichen Gewalt gegen die Formen ſelbſt los. Die Männer der „fünften Monarchie," des wildeſten Idealismus, der jemals gleich einem Orkan über die Erde gebrauſt iſt, lernten aus den blutigen Sprüchen des alten Teſtaments den Haß der Tyrannei und der Frivolität; ihre Religioſität war ſo ernſt gemeint, daß ſie alle politiſchen Fragen durchdrang, ſie beſeelte und — ſich in ihnen verzehrte. Die ſubjective Gefühlsſchwärmerei machte ſich im

Sektenwesen Luft und suchte großentheils in der neuen Welt ihre Zuflucht; für England blieb von der eigentlichen Religiosität nur der streng sittliche Geist, der zwar den freien Schöpfungen der Phantasie Fesseln angelegt, aber auch die feste Mauer gegründet hat, auf welcher der bewunderungswürdige Bau der Brittischen Verfassung aufgerichtet werden konnte. Auf diese kommen wir im nächsten Buche zurück.

Von ähnlicher Energie, aber von geringerm Umfang, war die Reaction des politischen Wesens gegen den Christlichen Spiritualismus in der kleinen Venetianischen Republik, deren eiserne Consequenz nur mit der Entwickelung des Römischen Staatslebens verglichen werden kann. Fra Paolo Sarpi, der Doctrinär dieser Weltweisheit, spielt in der theoretischen Befreiung des Geistes eine wichtige Rolle. Selten hat ein einfacher Privatmann der gewaltigsten aller Tyranneien, welche die Erde je gesehn, härtere Schläge versetzt. Doch war in diesem Kampf Unrecht gegen Unrecht; das Venetianische Staatsleben hatte keinen ideellen Inhalt und konnte kein neues Princip gründen, so hoch auch seine kritische Bedeutung anzuschlagen ist. Der ganze Staat war ein verknöcherter Machiavellismus. —

Die Reformation auf der einen, die Kirche auf der andern Seite lösten die Sprödigkeit der einzelnen, auf nationale Differenz gegründeten Staaten auf. Der Absolutismus, wenn er sich auch mit kirchlichen Formen umgab, suchte doch diese lähmende Universalität von sich abzuschütteln und die Völker von Neuem zu isoliren. Die Theologie konnte auf die Dauer den Kampf gegen den absoluten Staat nicht aufrecht halten; aber der in ihr lebende Geist gestaltete sich in einer neuen Form; er trat als Vertreter des Menschenrechts gegen die Gewalt und Willkühr auf der einen, gegen die Geistlosigkeit der blos empirischen Formen auf der andern Seite auf. Der Synkretismus — das Bestreben, die Verschiedenheit der Religionen auszugleichen und die Menschheit wieder zu Einem Reich Gottes zu vereinigen — war auf der einen Seite ein Gegensatz gegen den religiösen Fanatismus, denn er gab die wesentliche Bestimmtheit auf — auf der andern Seite aber ebenso ein Gegensatz gegen die Isolirtheit des weltlichen Absolutismus, denn er setzte die Idee über das Factische. Hugo Grotius, der unstreitig zu den bedeutendsten Männern des 17. Jahrhunderts gehört, war eine Zeitlang von den eigentlich synkretistischen Tendenzen ergriffen, später schien ihm in

der bereits bestehenden Form der Römischen Kirche eine Möglichkeit der Vereinigung aufzugehn, weil durch einen äußerlichen Compromiß nie ein Ganzes hervorgeht, der Sache nach blieb aber sein Streben dasselbe. Was er auf religiösem Wege vergebens suchte, gelang ihm auf politischem Wege wenigstens anzubahnen: sein Jus gentium, eigentlich nur eine rationelle Sammlung der factisch bereits geltenden Sittlichkeit, war theoretisch ein ungeheurer Fortschritt; man sah nun, daß Recht und Gerechtigkeit nicht blos auf Staats-Institutionen, nicht bloß auf religiösen Geboten beruhe, daß vielmehr die Menschheit als solche ein Recht habe — wo nun auch seine Quelle zu suchen sei, in dem natürlichen Gefühl oder im allgemeinen Nutzen. Die große Idee des Kosmopolitismus — nicht des abgeschwächten, der nur aus einem Mangel an sittlichem Inhalt entspringt, sondern des positiven und energischen, der die Quelle einer höheren Sittlichkeit ist, war als Consequenz und als Widerlegung des Christenthums der Welt offenbart.

---

3. Der philosophische Idealismus.

Auf eine andre Weise, aber in denselben Sinn, wurde das Christenthum von der modernen Philosophie vergeistigt. Cartesius ist der große Name, an den sich der philosophische Idealismus knüpft — in seiner Art eine Abstraction, die sich an Kühnheit und Energie mit dem Christenthum vergleichen läßt. Das Problem, von dem Cartesius ausging, war, die Ungewißheit des Denkens, mithin alles was man Glauben nennt, aufzuheben. Er fing damit an, diese Unsicherheit, die man bisher nur im Einzelnen empfunden und anerkannt hatte, auf das Gesammtgebiet des Denkens und Empfindens auszudehnen; es zeigte, daß man selbst an seinem physischen Dasein zweifeln könne, weil man sich desselben nicht unmittelbar, sondern nur durch Reflexion bewußt wäre, daß aber Ein Punkt in dem Sein diese Gewißheit und Sicherheit gäbe, von der aus man die Welt construiren und begreifen könne: Ich denke, und als denkend bin ich; denn selbst wenn ich daran zweifle, ist das nur eine weitere Bestätigung jenes Satzes, denn der Zweifel ist Gedanke. Von diesem Gedanken aus, der einen extremen Spiritualismus ausdrückt, wenn auch mit vollständiger Veränderung des Objects, suchte er die Universalität des Denkens und

des Seins zu construiren. Dieser Versuch verhält sich zu dem System des Baco ungefähr wie die Wissenschaften, von denen beide ausgingen, die Mathematik zur Physik: dort eine eiserne, aber blos formelle Consequenz, weil sie inhaltlos ist, hier eine reiche Fülle des Inhalts, aber ohne immanentes Gesetz.

Eben die Parrhesie des neuen Gedankens machte es unmöglich, das wahre Verhältniß der rationellen Erfahrung zum aprioristischen Denken auszumachen; das ganze System blieb daher eine Abstraction. Aber es machte den Gedanken der absoluten Nothwendigkeit geltend, es drückte die Willkühr der Subjectivität nieder, und erhob „den Geist" von einem extramundanen, unbegreiflichen Wesen, wenigstens dem Princip nach, zu einer Weltseele.

Die nächsten Epigonen einer großen Entdeckung, wenn sie auch im Einzelnen dieselbe vervollständigen, verlieren doch in der Regel die eigentliche Gewalt des Princips aus den Augen. Mehrere von den vortrefflichsten Schülern der Cartesianischen Philosophie, z. B. Malebranche, der geistvollste unter den Französischen Philosophen, haben auf den Idealismus ihres Meisters einen neuen Supranaturalismus aufgerichtet. In den Sätzen, von denen Cartesius ausging, war vieles Irrationelle, z. B. stellte er als ungewiß hin, ob der Urheber unsers Denkens und Seins uns auch so habe schaffen wollen, daß unser Gedanke dem Sein entspräche. Auf solche Willkührlichkeiten wurde dann später Gewicht gelegt.

Den eigentlichen Geist des Cartesianischen Idealismus finden wir in dem System des Juden Benedict Spinoza. Er hat vom Judenthum nur die Freiheit von den Christlichen Verirrungen; sonst finden wir in der Geschichte der Philosophie keinen Gedanken, der so entschieden dem Jüdischen Wesen zuwider wäre.

Sein großer Fortschritt gegen Cartesius — dessen Gedanken er zuerst in ein System mathematischer Sätze brachte, so gut oder so übel das gehn wollte — war, daß er das Princip des „denkenden Ich" aus seiner Subjectivität erhob, daß er den Geist zum objectiven Wesen der Welt idealisirte. Die Umkehr des gemeinen Bewußtseins war hier noch viel radicaler als im Christenthum; ohne Barmherzigkeit wurde alles particuläre „Sein" vernichtet, und zu einer endlichen Erscheinung des allein wahrhaft seienden Wesens herabgesetzt. Gott, das einzige Sein, ist nicht mehr der Gegensatz der Welt, wie im Christenthum, die Welt ist seine nothwendige Erscheinung; die

Furcht vor dem außerweltlichen Weſen wird aufgehoben, das Reich des Teufels auf ewig gebrochen, und damit auch die Dignität des abſtract weltlichen Weſens in ſein eigentliches Nichts zurückgeworfen.

Daraus geht eine erhabene — aber allerdings abſtracte Sittlichkeit hervor. Die Poeſie der Nothwendigkeit, von den Myſtikern vergebens erſtrebt, erweitert ſich zu einem heitern, durchſichtigen, antik ſchönen Gedicht, dem Gedicht von Gott.

Die Ethik des Spinoza.

Gott iſt die Urſache ſeiner ſelbſt, die Subſtanz, die in ſich iſt, und aus ſich begriffen wird, deren Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, durch welchen er gebildet werden müßte, deren Weſen das Daſein in ſich ſchließt, weil es nur daſeiend begriffen werden kann.

Das Daſein iſt ſeine Natur, und ohne Anfang, wie ohne Grund. Die Wahrheit der Subſtanz iſt außer dem Verſtande nur in ihr ſelbſt, weil ſie aus ſich begriffen wird. Wenn Jemand alſo ſagte, er habe eine helle und beſtimmte, d. h. richtige Idee von der Subſtanz, und wiſſe dennoch nicht, ob eine ſolche Subſtanz da ſei, ſo wäre das daſſelbe, als wenn er ſagte, er habe eine richtige Idee, und wiſſe dennoch nicht, ob ſie falſch ſei.

Was iſt, iſt in Gott, und Nichts kann ohne Gott ſein, noch begriffen werden. Auch die Ausdehnung wie das Denken ſind Eigenſchaften oder Erregungen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Alles, was der unendliche Verſtand faſſen kann, erfolgen, denn Gott iſt thätig nach den bloßen Geſetzen ſeiner Natur. — Wenn Andre meinen, Gott ſei freie Urſache, weil er bewirken könne, daß das, was wir als aus ſeiner Natur erfolgend angegeben haben, nicht geſchehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde, ſo iſt das daſſelbe, als wenn ſie ſagten, daß Gott bewirken könne, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß ſeine drei Winkel gleich zwei rechten wären, oder daß aus einer gegebenen Urſache nicht eine Wirkung folge. Wir können bei Gott weder von einem Verſtand noch von einem Willen in unſerm Sinn reden. Gottes Verſtand iſt ſein Weſen, ſein Willen und ſeine Thätigkeit; die Dinge ſind und werden nur, inſofern ſie in ſeinem Verſtand, d. h. in ſeinem Weſen liegen.

Dieſe Lehre ſcheint Vielen gottlos, denn ſie wiſſen nichts Vollkommenes, das ſie Gott zuſchreiben könnten, als jenes, was bei uns

die höchste Vollkommenheit ist. Darum glauben sie nicht, daß er Alles, was er der That nach einsieht, zum Dasein hervorbringen könne, denn auf die Art meinen sie Gottes Macht zu schwächen. Wenn er Alles, was in seinem Verstand ist, geschaffen hätte, würde er nichts weiter schaffen können. Und deshalb nehmen sie lieber Gott gegen Alles gleichgültig an, und als schaffe er nichts weiter, als was er nach einem gewissen absoluten Willen zu schaffen beschlossen. Vielmehr ist aus der unendlichen Natur Gottes Alles nothwendig geflossen, und erfolgt immer nach derselben Nothwendigkeit.

Gott ist aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende Ursache. Alle seine Eigenschaften sind ewig. Alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgt, mußte immer und unendlich dasselbe sein, oder ist durch dieselbe Eigenschaft ewig und unendlich. Die besonderen Dinge sind nichts, als Erregungen der Eigenschaften Gottes, oder Arten, durch welche Gottes Wesen auf gewisse und bestimmte Art ausgedrückt werden.

Jedes einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Dasein und Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. Und so in das Unendliche fort. In der Natur der Dinge giebt es kein zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art dazusein und zu wirken.

Die Dinge konnten auf keine andre Art und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Nothwendig wird ein Ding genannt in Beziehung auf sein Wesen oder in Beziehung auf seine Ursache, denn sein Dasein erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seinem Begriff oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Unmöglich wird es genannt, wenn entweder sein Wesen oder seine Erklärung einen Widerspruch enthält, oder wenn es keine äußere Ursache giebt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt sein könnte. Aber zufällig oder möglich wird ein Ding nur in Beziehung des Mangels unserer Erkenntniß genannt, wenn wir von seinem Wesen nicht wissen, ob es einen Widerspruch enthält, oder wenn wir von seinem Dasein deshalb nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns die Ordnung der Ursachen verborgen ist.

Alle Beschlüsse Gottes sind von Ewigkeit her. Denn sonst würde

er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es im Ewigen kein wann giebt, kein vorher, kein nachher, so folgt deshalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott niemals etwas anders beschließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen sei, noch ohne sie sein könne. Hätte Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas anderes beschlossen, als er beschlossen hat, etwas anderes gewollt und eingesehen, so hätte er nothwendig einen andern Verstand gehabt und einen andern Willen, also auch ein anderes Wesen. Gott einen absoluten, also wandelbaren Willen zuzuschreiben, ist Gottlosigkeit.

Gottes Vermögen ist sein Wesen selbst. Was in seiner Macht steht, muß in seinem Wesen so begriffen werden, daß es aus demselben nothwendig folgt.

Dieser Begriff Gottes, daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und handelt, wird häufig verkannt. Alle Vorurtheile darüber fließen aus dem einen, daß die Leute gemeiniglich annehmen, alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, wegen eines Zwecks, und Gott selbst leite Alles zu einem gewissen bestimmten Zweck hin. Sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit er ihn verehre. Wer da annimmt, daß Gottes Handlungen sich auf das Gute bezögen, setzt etwas außer Gott, das von ihm nicht abhängt, worauf er wie auf ein Urbild Acht giebt, oder worauf er wie auf ein bestimmtes Ziel hinsteuert. Das heißt nichts anders, als Gott dem Schicksal unterwerfen. Die Menschen werden der Ursachen der Dinge unkundig geboren, und haben alle eine Begierde, deren sie sich bewußt sind, das ihnen Nützliche zu suchen. Sie halten sich für frei, weil sie ihres Willens und ihrer Begierde sich bewußt sind, und an die Ursachen, von welchen sie getrieben werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traum denken. Es folgt daraus, daß sie Alles wegen eines Zweckes thun, wegen des Nützlichen, welches sie begehren. Daher wollen sie sie immer nur die Zweckursachen der vollbrachten Dinge wissen, und sind zufrieden wenn sie diese gehört. Wenn sie sie aber von einem Andern nicht erfahren können, bleibt ihnen Nichts übrig, als daß sie in sich selbst zurückkehren, und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, nachsinnen, und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Denkart die Denkart eines Andern. Da sie in sich und außer sich allerlei finden, was nicht wenig hilft,

das ihnen Nützliche zu erreichen, ſo betrachten ſie alles Natürliche als Mittel zu ihrem Nutzen, und weil ſie wiſſen, daß dieſe Mittel von ihnen nicht hervorgebracht ſind, ſo glauben ſie, irgend ein Anderer ſei es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe. Die Denkart dieſes Andern, da ſie nie darüber etwas gehört, müſſen ſie nach der ihrigen beurtheilen. Darum nahmen ſie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menſchen, um die Menſchen ſich zu verpflichten, und auf das Höchſte von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß Jeder verſchiedene Arten Gott zu verehren ausdachte nach ſeiner Denkart, damit Gott ſie mehr als die Übrigen liebte, und die ganze Natur zum Nutzen ihrer blinden Begierde und unerſättlichen Habſucht lenkte. Und ſo verwandelte ſich dies Vorurtheil in Aberglauben, und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern. Dies war der Grund, warum Jeder mit gröſ'er Anſtrengung aller Dinge Zweckurſachen zu verſtehen und ſie zu erklären ſuchte. Das den Menſchen Unangenehme, meinten ſie, käme daher, weil die Götter über die von den Menſchen ihnen angethanen Beleidigungen erzürnt wären. Da nun die Erfahrung täglich ſich dagegen auflehnte, ſo nahmen ſie an, daß die Urtheile der Götter die menſchliche Faſſungskraft weit überſtiegen, und beriefen ſich auf unſere Unwiſſenheit über die Zukunft der Dinge. Sie laſſen nicht ab, nach den Urſachen der Urſachen zu fragen, bis du zu dem Willen Gottes, d. h. zu dem Zufluchtsort der Unwiſſenheit entfliehſt. Daher kommt es, daß wer der Wunder richtige Urſachen aufſucht, und die natürlichen Dinge als ein Kundiger zu verſtehn, nicht aber als ein Thor anzuſtaunen ſtrebt, für einen Ketzer und ruchloſen gehalten und von denen verſchrieen wird, welche das Volk als Dolmetſcher der Natur und der Götter anbetet. Denn ſie wiſſen, daß wenn man die Unwiſſenheit wegräumt, das einzige Mittel welches ſie haben um ihr Anſehn zu behaupten, wegfällt. Auf dieſe Weiſe wäre die Wahrheit dem Menſchengeſchlecht in Ewigkeit verborgen blieben, wenn nicht die Mathematik, welche nicht mit Zwecken, ſondern nur mit den Weſen und Eigenſchaften der Geſtalten ſich beſchäftigt, eine andere Richtſchnur der Wahrheit gezeigt hätte.

Dieſe Lehre vom Zweck hebt die Natur gänzlich auf. Denn das, was wahrhaft Urſache iſt, betrachtet ſie als Wirkung, und umgekehrt; ſie macht das, was von Natur früher iſt, zum ſpätern, und das Vollkommenſte zum Unvollkommenſten. Denn wenn

Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, deſſen er entbehrt.

Nachdem die Menſchen ſich überredet haben, daß Alles was geſchieht, ihrethalben geſchehe, mußten ſie das bei jedem Ding für die Hauptſache halten, was ihnen das Nützlichſte war, und alles das am Vorzüglichſten ſchätzen, wovon ſie am beſten erregt wurden. Daher mußten ſie folgende Begriffe bilden, womit ſie die Beſchaffenheiten der Dinge bezeichneten: gut und böſe, Ordnung und Verwirrung, ſchön und häßlich. Was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung nutzt, haben ſie gut, was aber dieſem zuwider iſt, böſe genannt. Wenn die Dinge ſo verbunden ſind, daß wir ſie, wenn ſie uns durch die Sinne vorgeführt werden, leicht vorſtellen können, und folglich leicht uns ihrer erinnern, nennen wir ſie wohlgeordnet, wenn aber im Gegentheil, ſagen wir, ſie ſeien verworren. Dieſe Ordnung, die nur in Beziehung auf unſre Vorſtellung iſt, legen wir in die Natur der Dinge, als ob Gott, für die menſchliche Vorſtellung ſorgend, alle Dinge auf die Art verbunden hätte, wie wir ſie am leichteſten uns vorſtellen könnten.

Die Vollkommenheit der Dinge muß vielmehr an ſich geſchätzt werden, und die Dinge ſind deshalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil ſie den Sinn der Menſchen ergötzen oder beleidigen, weil ſie der menſchlichen Natur nützen oder ihr entgegen ſind. Alles was iſt, iſt vollkommen wie es iſt. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menſchen ſo geſchaffen habe, daß ſie bloß durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur, weil er Stoff hatte Alles zu ſchaffen von der höchſten bis zur niedrigſten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher geſprochen, weil die Geſetze ſeiner Natur ſo weit ſind, daß ſie hinreichten, Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Vorſtande begriffen werden kann.

Die Idee iſt ein Begriff, welchen der Geiſt bildet, weil er ein denkendes Ding iſt. Die Arten des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche ſonſt noch mit dem Namen Gemüthsbewegung bezeichnet werden, giebt es nur, wenn es in demſelben Individuum eine Idee des begehrten Dinges giebt. Aber es kann auch eine Idee geben, ohne daß eine andere Art des Denkens hinzutritt. In Gott giebt es nothwendig eine Idee ſowohl ſeines Weſens, als alles deſſen, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Die Idee eines in der Wirklichkeit daseienden einzelnen Dinges hat Gott zur Ursache, aber nur wiefern er als erregt betrachtet wird durch eine andere Idee eines in der Wirklichkeit daseienden einzelnen Dinges, und so in das Unendliche fort.

Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding gesetzt wird, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann. Der Mensch wird durch das Wesen Gottes nicht unmittelbar gesetzt. Das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes bildet, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daseienden einzelnen Dinges. Der menschliche Geist ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. Wenn wir daher sagen, der menschliche Geist fasse dies oder jenes auf, sagen wir nichts anderes, als daß Gott, wiefern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder wiefern er das Wesen des menschlichen Geistes bildet, diese oder jene Idee hat.

Alles was in dem Object der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, sich zuträgt, muß von dem menschlichen Geist aufgefaßt werden, oder es giebt im Geiste nothwendig eine Idee dieses Dinges. Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, ist der Körper oder eine gewisse in der Wirklichkeit daseiende Art der Ausdehnung. Darin besteht die Vereinigung des Geistes mit dem Körper. Der Geist ist, inwiefern er die Idee seines Objects, seines Körpers in sich hat.

Der menschliche Körper ist aus vielfachen Individuen verschiedner Natur zusammengesetzt. Darum ist auch die Idee, welche das Sein des menschlichen Geistes bildet, nicht einfach, sondern aus vielfachen Ideen zusammengesetzt. Die Idee jeglicher Art, wodurch der menschliche Körper von den äußern Körpern erregt wird, muß die Natur des äußeren Körpers und zugleich die Natur des menschlichen Körpers in sich schließen. Wenn der menschliche Körper durch eine Art erregt ist, welche die Natur eines äußern Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist denselben äußern Körper als daseiend oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einer Bewegung erregt wird, welche das Dasein oder die Gegenwart dieses Körpers ausschließt. Der Geist kann daher die äußern Körper, von

denen der menschliche Körper einmal erregt war, wenn sie auch nicht da sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig. Die Vorstellungen des Geistes, d. h. die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper als gegenwärtige vorführen, enthalten, für sich betrachtet, keinen Irrthum. Denn wenn der Geist, indem er nicht daseiende Dinge als ihm gegenwärtige vorstellt, zugleich wüßte, daß diese Dinge wirklich nicht da wären, so würde er dies Vorstellungsvermögen für eine Tugend seiner Natur halten. Die Unrichtigkeit besteht nur in der Abwesenheit der Erkenntniß.

Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper selbst nicht anders, noch weiß er von seinem Dasein, als durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper erregt wird. Die Idee des Geistes ist auf dieselbe Art mit dem Geiste verknüpft, wie der Geist selbst mit dem Körper. Der Geist erkennt sich selbst nur, inwiefern er die Idee der Erregungen wahrnimmt. Die Idee jeglicher Erregung des menschlichen Körpers enthält keine vollständige Erkenntniß des äußern Körpers, denn der menschliche Geist nimmt ihn nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers als wirklich daseiend wahr. Diese, wiefern sie sich nur auf den menschlichen Geist beziehn, sind nicht hell und bestimmt, sondern verworren, denn sie enthalten sowohl die Natur der äußern Körper als die des menschlichen Körpers selbst. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge auffaßt, weder von sich selbst noch von seinem Körper, noch von den äußern Körpern eine vollständige, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntniß habe.

Wir kommen auf eine dreifache Weise dazu, allgemeine Begriffe zu bilden. Einmal durch die zusammengefaßte Vorstellung einzelner, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Gesetz für den Verstand überliefert worden; oder auch, indem wir uns durch gewisse Zeichen die Idee der Dinge zurückrufen. Sodann durch die Vernunft, indem wir gemeinschaftliche Begriffe und vollständige Ideen der Eigenheiten der Dinge, wie sie an sich sind, in uns haben. Endlich durch das anschauende Wissen, das hervorgeht aus der vollständigen Idee des formalen Wesens der Dinge. Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Unrichtigkeit, die der zweiten aber und dritten ist nothwendig richtig. Wie das Licht für sich

ſelbſt und die Finſterniß zeugt, ſo iſt die Wahrheit ihrer ſelbſt und des Falſchen Richtmaaß.

Wer eine richtige Idee hat, weiß zugleich, daß er eine richtige Idee habe, und kann nicht an der Wahrheit des Dinges zweifeln. Unſer Geiſt, wiefern er die Dinge richtig auffaßt, iſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes. Darum müſſen des Geiſtes helle und beſtimmte Ideen ebenſo richtig ſein, als Gottes Ideen.

In dem Geiſte iſt kein abſoluter oder freier Wille, ſondern der Geiſt wird dies oder jenes zu wollen von einer Urſache beſtimmt, welche auch von einer andern beſtimmt iſt, und ſo ins Unendliche fort. Ebenſowenig giebt es im Geiſt eine abſolute Fähigkeit zu verſtehen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w. In dem Geiſte giebt es kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, wiefern ſie Idee iſt, enthält. Wille und Verſtand iſt ein und daſſelbe. Der Wille kann keine weitere Ausdehnung haben, als das Auffaſſen oder die Fähigkeit des Begreifens. Der Wille iſt nur eine Art zu denken wie der Verſtand. Auf alle Weiſe alſo, er mag als endlich oder als unendlich begriffen werden, fordert er eine Urſache, durch welche er zum Daſein und zum Wirken beſtimmt werde, und folglich kann er nicht freie Urſache genannt werden, denn frei iſt, was aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur da iſt, und durch ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt wird.

Die Verwirrung in der Lehre vom Willen rührt davon her, daß man zwiſchen Vorſtellungen, Worten und Ideen nicht ſcharf genug unterſcheidet. Indem ſie meinen, die Ideen beſtehen in Vorſtellungen, welche aus dem Zuſammenſtoßen der Körper ſich in uns bildeten, überreden ſie ſich, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorſtellung bilden können, nicht Ideen ſeien, ſondern vielmehr Erdichtungen, welche wir aus freier Willkühr erdichten. Sie ſehen alſo die Ideen an wie ſtumme Schildereien auf der Tafel, und nicht, daß die Idee an ſich ſelbſt Bejahung oder Verneinung enthalte, ſie meinen, ſie könnten anders als ſie wahrnehmen, wollen, wenn ſie etwas mit bloßen Worten anders als ſie es wahrnehmen bejahen oder verneinen.

Wir haben ſelbſt nicht die freie Macht, unſer Urtheil zurückzuhalten, denn das iſt ſoviel, als einſehn, wir faſſen ein Ding nicht vollſtändig auf. Das Zurückhalten des Urtheils iſt alſo ein Auffaſſen

und kein freier Wille. Der Wille ist etwas allgemeines, das allen Ideen beigelegt wird, und bezeichnet nur das, was allen Ideen gemeinschaftlich ist, mithin das Affirmative, das, wiefern es abstract abgefaßt wird, in jeglicher Idee sein muß.

Diese Lehre beruhigt das Gemüth, und lehrt, wie wir uns gegen das Geschick oder gegen das was nicht in unsrer Macht steht, d. h. gegen Dinge, die nicht aus unsrer Natur erfolgen, betragen müssen, nämlich beiderlei Arten des Geschicks mit gleichmäßigem Gemüth erwarten und tragen, weil ja Alles nach dem ewigen Beschluß Gottes mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus des Dreiecks Wesen folgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Sie lehrt uns, Niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen.

Die meisten, welche über die Gemüthsbewegungen und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinschaftlichen Gesetze der Natur befolgen, zu reden, sondern von Dingen, welche jenseits der Natur liegen. Sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur vielmehr störe als befolge, daß er eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, und von Niemand als sich selber bestimmt werde. Die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit finden sie daher nicht in einer gemeinschaftlichen Kraft der Natur, sondern ich weiß nicht in welchem Gebrechen der menschlichen Natur, welche sie darum beweinen, belachen, verachten, oder am häufigsten verabscheuen, und wer die Ohnmacht des menschlichen Geistes recht beredt oder laut zu tadeln weiß, wird beinahe für einen göttlichen ausgegeben.

Aber es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte: denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und Vermögen der Thätigkeit ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Ordnungen der Natur, nach welchen Alles geschieht, und aus gewissen Formen in andere verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und folglich muß auch eine und dieselbe Weise sein, die Natur jeglicher Dinge zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Ordnungen der Natur. Daher erfolgen die Gemüthsbewegungen in sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit der Natur wie alle übrige einzelne, erkennen gewisse Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben gewisse Eigenheiten,

die unserer Erkenntniß ebenso würdig sind, wie die Eigenheiten jegliches andern Dinges, über dessen bloße Betrachtung wir uns erfreuen.

Der Unterschied von Thätigkeit und Leiden ist nur relativ. Wir sind thätig, wenn aus unsrer Natur etwas in uns oder außer uns erfolgt, was durch diese allein hell und bestimmt verstanden werden kann, dagegen leiden wir, wenn in uns etwas geschieht oder aus unsrer Natur etwas erfolgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind.

Geist und Körper ist ein und dasselbe Ding, welches bald unter des Denkens, bald unter der Ausdehnung Eigenschaft begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter dieser oder jener Eigenschaft begriffen werden, folglich daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unsres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes gleich ist.

Die Erfahrung lehrt, daß die meisten Menschen nichts weniger vermögen, als ihre Begierden zu mäßigen. Daher kommt es, daß die meisten glauben, daß wir nur das freiwillig thun, was wir nicht sehr wünschen, weil die Begierde nach diesen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, dessen wir häufig gedenken, verwischt werden kann, dasjenige aber nicht, was wir mit großer Gemüthsbewegung wünschen, die durch eines andern Dinges Andenken nicht beruhigt werden kann. Aber hätte man nicht erfahren, daß wir mehreres thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir von entgegengesetzten Gemüthsbewegungen bestimmt sind, das Bessere sehn und das Schlechtere thun, so würde man gewiß glauben, daß wir überall frei handelten. Die Menschen halten sich bloß deshalb für frei, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, aber nicht der Ursachen von denen sie bestimmt werden. Die Entschlüsse des Geistes sind nichts als die Begierden selbst nach der verschiedenen Stimmung des Körpers. Denn Jeglicher richtet Alles ein nach seiner Gemüthsbewegung. Wer also von entgegengesetzten Bewegungen bestimmt wird, weiß nicht was er will, wer aber von gar keiner, wird durch kleinen Antrieb hieher und dorthin geworfen. Alles dies zeigt deutlich, daß sowohl des Geistes Entschluß als seine Begierde von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sei mit der Bestimmung des Körpers, welche wir unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet und durch diese ausgedrückt, Entschluß nennen. Wir können uns

nur zu dem entschließen, dessen wir uns entsinnen, es steht aber nicht in der Gewalt des Geistes, eines Dinges sich zu entsinnen oder es zu vergessen. Der Entschluß des Geistes unterscheidet sich nicht von der Vorstellung oder Erinnerung, und ist nichts anderes, als jene Bejahung, welche die Idee nothwendig enthält. Folglich entstehn diese Entschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseienden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Entschluß des Geistes spreche oder schweige oder sonst etwas thue, träumt mit offnen Augen.

Die Handlungen des Geistes entspringen aus vollständigen Ideen, die Leidenschaften hängen von unvollständigen ab. Die Leidenschaften gehören also nur insofern dem Geiste an, als er etwas hat, was eine Verneinung enthält, oder wiefern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher aus sich ohne andere nicht hell und bestimmt aufgefaßt werden kann.

Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren, und dieses Streben ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst. Der Geist strebt, sowohl wiefern er helle und bestimmte, als wiefern er verworrne Ideen hat, in seinem Sein in unbestimmbarer Dauer zu beharren, und ist dieses seines Strebens sich bewußt. Es giebt Nichts, was wir erstreben, wollen, begehren, weil wir es für gut halten, sondern wir halten deshalb etwas für gut, weil wir es erstreben, wollen und dazu geneigt sind.

Es kann in unserm Geiste keine Idee geben, welche das Dasein unsres Körpers ausschließt, sondern eine solche ist ihm entgegengesetzt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Dasein des Geistes und sein Vorstellungsvermögen aufgehoben wird, sobald der Geist das gegenwärtige Dasein des Körpers zu bejahen aufhört.

Der Geist sucht, soviel er vermag, das darzustellen, was das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert. Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache; und Haß Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Jedes Ding kann zufällig Ursache der Lust, Unlust oder Neigung sein. Bloß deshalb, weil wir ein Ding mit der Bewegung von Lust oder Unlust betrachtet haben, können wir es lieben oder hassen. Wir werden von der Vorstellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derselben Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt, als von der

Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges. Lust ist die Leidenschaft, wodurch der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, Unlust die Leidenschaft, wodurch er zu geringerer übergeht. Hoffnung ist unstäte Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht ist unstete Unlust, entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges. Es giebt keine Hoffnung ohne Furcht, noch Furcht ohne Hoffnung. Denn wer in Hoffnung schwebt, und über den Ausgang in Zweifel ist, von dem nimmt man an, daß er etwas sich vorstelle, was das Dasein des zukünftigen Dinges ausschließt, und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchte, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer dagegen in Furcht ist, also über den Ausgang des Dinges, das er haßt, in Zweifel, stellt sich auch etwas vor, was das Dasein dieses Dinges ausschließt, und hat in sofern Hoffnung, daß es nicht erfolge. Wenn das Zweifeln in diesen Gemüthsbewegungen aufhört, wird aus der Hoffnung Zuversicht, und aus der Furcht Verzweiflung.

Wir suchen alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe, zum Werden zu bringen, aber alles, wovon wir uns vorstellen, daß es derselben widerstrebe oder zur Unlust führe, suchen wir zu entfernen oder zu zerstören. Zur Lust gehört die Anerkennung Anderer. Wir werden uns deshalb bestreben, alles das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es mit Lust ansehn, und dagegen vermeiden, das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es vermeiden. Jeder bestrebt sich, so viel er vermag, daß Jeder das, was er selbst liebt, liebe, und was er selbst haßt, auch hasse. Und so sehn wir, daß ein Jeder von Natur begehrt, daß die Übrigen nach seinem Kopfe leben. Während dies Alle gleich sehr begehren, sind sie sich gleich sehr hinderlich, und während sie alle von allen gelobt oder geliebt sein wollen, sind sie einander verhaßt.

Wenn wir ein uns ähnliches Ding lieben, suchen wir so viel als möglich zu bewirken, daß es uns wieder liebe. Wenn wir uns vorstellen, daß es durch ein gleiches oder noch engeres Band der Freundschaft mit einem andern sich vereinige, als das war, wodurch wir allein dasselbe in Besitz hatten, so werden wir mit Haß gegen das geliebte Ding erfüllt werden, und jenen Andern beneiden.

Wer Jemand haßt, wird ihm Übles zuzufügen suchen, wenn er nicht daraus größeres Übel für sich befürchtet; und dagegen wird,

wer Jemand liebt, ihm unter derselben Bedingung wohlzuthun suchen. Unter Gut verstehe ich alle Gattung der Lust und Alles, was dazu führt, und vorzüglich diejenige, welche jegliche Sehnsucht stillt. Sehnsucht ist die Unlust über die Abwesenheit dessen, was wir lieben. Daher urtheilt ein Jeder nach seiner Gemüthsbewegung, was gut und was schlecht sei. Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstand verschiedenartig erregt werden, und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig erregt werden. Aus dieser Unbeständigkeit des Urtheils, daß der Mensch häufig nur nach seiner Gemüthsbewegung über die Dinge urtheilt, und daß die Dinge häufig nur in seiner Vorstellung sind, von denen er glaubt, daß sie zur Lust oder Unlust führen, begreifen wir leicht, daß der Mensch oft die Ursache sowohl seiner Unlust als Lust sein kann, oder daß er sowohl mit Unlust als mit Lust erfüllt werde, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache. Diese Gemüthsbewegungen — Reue und Selbstzufriedenheit — sind sehr heftig, weil die Menschen sie für frei halten.

Es ist kein Wunder, daß überall den Handlungen, die der Gewohnheit nach unrechte heißen, Unlust folgt, und denen, die man rechte nennt, Lust. Die Eltern haben dadurch, daß sie jene tadelten und diese lobten, gemacht, daß die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust mit den letzteren sich verbanden. Was auch durch die Erfahrung bewiesen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Gottesverehrung, sondern was bei einigen heilig, ist bei andern unheilig, was bei einigen anständig, ist bei andern schimpflich. Je nachdem also einer erzogen ist, reut ihn eine Handlung, oder er rühmt sich derselben.

Der den Gemüthsbewegungen unterworfene Mensch ist nicht in seiner eigenen, sondern in des Zufalls Gewalt, unter dessen Herrschaft er sich so sehr befindet, daß er oft gezwungen wird, obschon er das Bessere sieht, dennoch dem Schlechtern nachzufolgen. Er fühlt sich unvollkommen, weil seine Idee mit dem Seienden streitet.

Im eigentlichen Sinn heißt vollkommen, was fertig ist. Aber nachdem die Menschen allgemeine Ideen zu bilden angefangen haben und einige derselben als Urbilder der Dinge andern vorzuziehn, so nannte ein Jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der allgemeinen Idee, die er sich davon gebildet hatte, übereinstimmte, und

umgekehrt. Aus keinem andern Grunde nennt man auch die natürlichen Dinge, die nicht durch Menschenhände gemacht sind, vollkommen oder unvollkommen. Denn man pflegt sich sowohl von den natürlichen Dingen als von den künstlichen allgemeine Ideen zu bilden, von denen man glaubt, daß die Natur sie vor Augen habe und sich als Urbilder vorhalte. Dies geht mehr aus einem Vorurtheil als aus richtiger Erkenntniß hervor. Denn jenes ewige und unendliche Seiende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nicht um eines Zweckes willen, sondern nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur, nach der es da ist. Was man Endursache nennt, ist nichts als die menschliche Begierde selbst, wiefern sie als der Anfangsgrund oder die vornehmste Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind nur Arten des Denkens, Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Form oder Gattung mit einander vergleichen.

Was das Gute und das Böse betrifft, so bedeutet auch dies nichts Positives in den Dingen an sich betrachtet, und es sind dies nur Arten des Denkens oder Begriffe, die wir daher bilden, weil wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch keins von beiden sein. Unter gut werde ich also das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sei, uns der Idee der menschlichen Natur, die wir uns vorhalten, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindre, eben dieses Urbild darzustellen.

Die einzelnen Dinge nennen wir zufällig, wiefern wir, auf ihr bloßes Wesen achtend, Nichts finden, was ihr Dasein nothwendig setzt, oder was es nothwendig ausschließt. Unter Zweck, um dessenwillen wir etwas thun, verstehe ich die Begierde danach. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. Tugend, wiefern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das Wesen oder die Natur selbst des Menschen, wiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Durch die Gegenwart des Richtigen wird Nichts von dem aufgehoben, was die unrichtige Idee Affirmatives enthält. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als die Natur des äußern Körpers. Wenn wir z. B. die Sonne ansehn, stellen wir uns vor, daß sie un-

gefähr 200 Fuß von uns entfernt sei. Hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht kennen; aber durch die Erkenntniß ihres wahren Abstands wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr erregt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie dennoch uns nahe vorstellen. Denn nicht deshalb stellen wir sie uns so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen, sondern weil der Geist nur insofern die Größe der Sonne sich vorstellt, als der Körper von ihr erregt wird.

Insofern leiden wir, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann. Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sei, und daß er nur solche Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können, und deren vollständige Ursache er sei. Die Gewalt und das Wachsthum jeglicher Leidenschaft und ihr Beharren im Dasein wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir uns bestreben, im Dasein zu beharren, sondern aus dem Vermögen einer äußern Ursache im Verhältniß zu dem unsrigen. Die Gewalt einer Leidenschaft kann das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die Gemüthsbewegung hartnäckig an ihm haftet. Eine Gemüthsbewegung kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch eine neue Gemüthsbewegung, die entgegengesetzt ist und stärker als die zu hemmende Gemüthsbewegung.

Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts andres als die Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust, wiefern wir uns derselben bewußt sind. Die richtige Erkenntniß des Guten und Bösen kann durch ihre bloße Richtigkeit keine Gemüthsbewegung hemmen, sondern nur wiefern sie selber zur Gemüthsbewegung wird. Die Neigung, welche aus der richtigen Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andre Neigungen, welche aus uns bestürmenden Gemüthsbewegungen entspringen, erstickt oder gehemmt werden.

Ein Jeder begehrt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält. Je mehr ein Jeder strebt, das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, um so mehr ist er tugendhaft. Niemand unterläßt, wenn er nicht von äußern und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das

ihm Nützliche zu begehren oder sein Sein zu erhalten. Keine Tugend kann früher als diese begriffen werden; das Bestreben sich zu erhalten, ist das Wesen selbst des Dinges. Nach dem höchsten Recht der Natur darf ein Jeder das thun, wovon er glaubt, daß es zu seinem Nutzen gereiche. Niemand strebt sein Sein zu erhalten eines andern Dinges wegen. Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes, als nach der Leitung der Vernunft sein Sein erhalten, aus dem Grunde, daß man seinen eignen Vortheil sucht. Der Geist hält, sofern er die Vernunft anwendet, nichts anderes für nützlich für ihn als das, was ihn zur Einsicht führt. Glückseligkeit ist Zufriedenheit in der Einsicht des Nothwendigen. Die höchste Neigung des vernünftigen Menschen ist, sich und alle Dinge, die in dem Kreis seines Denkens vorkommen können, zu begreifen. Wir wissen von Nichts gewiß, daß es gut oder böse sei, als von dem, was uns wirklich zur Einsicht führt, oder was hindern kann, daß wir einsehn. Des Geistes höchstes Gut ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott zu erkennen.

Jedes einzelne Ding, dessen Natur gänzlich verschieden ist von der unsrigen, kann unser Vermögen der Thätigkeit weder erweitern noch hemmen, und überhaupt kann kein Ding für uns gut, noch schlecht sein, wenn es nicht etwas gemeinschaftliches mit uns hat. Sofern ein Ding uns entgegengesetzt ist, ist es schlecht, sofern es mit uns übereinstimmt, ist es gut. Die Menschen werden durch die Leidenschaften von einander getrennt, und stimmen nur, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig mit einander überein. Darum ist der Mensch dem Menschen ein Gott. Das höchste Gut derer, welche der Tugend nachtrachten, ist Allen gemeinschaftlich, und Alle können sich desselben gleich sehr erfreuen. Das Gut, welches Jeglicher, der der Tugend nachtrachtet, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und um so mehr, je größer seine Erkenntniß Gottes ist.

Wer nur aus Gemüthsbewegung sich bestrebt, daß die Übrigen eben das lieben, was er selbst liebt, und daß die Übrigen nach seinem Kopfe leben, handelt mit gesetzloser Heftigkeit, und ist deshalb verhaßt, vornehmlich denen, welchen etwas anderes gut scheint, und die deshalb auch sich bemühen, und mit derselben gesetzlosen Heftigkeit sich bestreben, daß die Übrigen dagegen nach ihrem Kopfe leben. Da ferner das höchste Gut, das die Menschen ihrer Gemüths-

bewegung gemäß begehren, oft von der Art ist, daß nur Einer dasselbe besitzen kann, so ist die Folge, daß die, welche lieben, im Geist nicht einig mit sich selbst sind, und während sie sich freudig in Lobeserhebungen des geliebten Dinges ergießen, doch besorgt sind, man möchte ihnen glauben.

Ein Jeglicher ist da nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich thut ein Jeglicher nach dem höchsten Recht der Natur was gut, was schlecht ist, und sorgt nach seinem Kopf für seinen Nutzen, und strebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu zerstören. Wenn die Menschen bloß nach der Leitung der Vernunft handelten, würde Jeder dies sein Recht ohne irgend einen Schaden eines Andern erlangen. Aber weil sie den Gemüthsbewegungen unterworfen sind, welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen bei weitem übertreffen, so werden sie deshalb oft nach verschiedenen Seiten hin gerissen, und sind einander entgegengesetzt, während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und unter einander sich die Sicherheit gewähren, daß sie Nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Die Möglichkeit des gegenseitigen Vertrauens erfolgt daraus, daß eine Gemüthsbewegung nur gehemmt werden kann durch eine Gemüthsbewegung, die stärker ist und ihr entgegengesetzt, und daß Jeder sich enthält Schaden zuzufügen aus Furcht vor größerm Schaden. Ein Verein kann also unter der Bedingung Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht vorbehält, das ein Jeder hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden. Er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie zu befestigen, nicht durch Vernunftgründe, welche die Gemüthsbewegungen nicht hemmen können, sondern durch Drohungen. Im natürlichen Zustand giebt es Nichts, was nach allgemeiner Übereinstimmung gut oder schlecht ist, da ein Jeder nur für seinen Nutzen sorgt. Folglich kann man im natürlichen Zustand keinen Begriff haben von Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustand, wo nach gemeinschaftlicher Übereinkunft entschieden wird, was gut und was schlecht ist, und ein Jeder gehalten ist, dem Staat zu gehorchen. Sünde ist daher nichts anderes als Ungehorsam. Darum giebt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben,

oder einem das, was ihm gehört, zu nehmen; denn es giebt in der Natur Nichts, was gerade dieſes und nicht jenes Menſchen Eigenthum genannt werden könnte, ſondern Alles gehört Allen. Gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienſt ſind äußerliche Begriffe, nicht aber Eigenſchaften, welche die Natur des Geiſtes ausdrücken.

Luſt iſt unmittelbar weder gut noch ſchlecht; es kommt auf das Maaß an; Unluſt dagegen iſt unmittelbar ſchlecht. Liebe und Neigung können Übermaaß haben; Haß kann niemals gut ſein. Alles was wir deshalb begehren, weil wir mit Haß erfüllt ſind, iſt unſittlich und im Staat ungerecht.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt, ſo viel er kann, den Haß eines Andern gegen ſich durch Liebe oder Edelſinn zu vergelten.

Die Gemüthsbewegungen der Hoffnung oder Furcht können an ſich nicht gut ſein, denn ſie zeigen einen Mangel der Erkenntniß und eine Ohnmacht des Geiſtes an. Je mehr wir daher ſtreben, nach der Leitung der Vernunft zu leben, um ſo mehr ſtreben wir, weniger in Hoffnung zu ſchweben, uns von der Furcht zu befreien, und dem Glück, ſo viel wir vermögen, zu gebieten.

Der Menſch, welcher nach dem Gebot der Vernunft lebt, wird dahin ſtreben, daß er nicht von Mitleiden gerührt werde. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolge, und nach den ewigen Geſetzen und Ordnungen der Natur, der findet gewiß Nichts, was des Haſſes, des Lachens oder der Verachtung werth iſt, und bemitleidet Niemand, ſondern ſtrebt, ſoweit die menſchliche Tugend es vermag, wohlzuthun und ſich des Lebens zu freuen. Dazu kommt, daß der, welcher leicht von der Gemüthsbewegung des Bedauerns gerührt wird, und durch eines Andern Leiden oder Thränen bewegt, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, ſowohl weil wir aus Gemüthsbewegung Nichts thun, wovon wir gewiß wiſſen, daß es gut ſei, als auch, weil wir leicht durch heuchleriſche Thränen hintergangen werden. Beſchämung iſt nur inſofern gut, als ſie zeigt, der Menſch habe die Neigung, anſtändig zu leben, wie auch der Schmerz ſofern gut genannt wird, als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben iſt.

Die übrigen Gemüthsbewegungen der Unluſt gegen die Menſchen ſtehn unmittelbar der Gerechtigkeit entgegen, und obgleich die

Mißbilligung die Gestalt der Billigkeit anzunehmen scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden erlaubt ist, sein Urtheil über die Thaten eines Andern zu fällen.

Selbstzufriedenheit ist das Höchste, was wir hoffen können; sie entsteht daraus, daß der Mensch sich selbst und sein Vermögen der Thätigkeit, d. h. die Vernunft betrachtet. Wer eine That bereut, ist doppelt ohnmächtig. Der größte Hochmuth oder die größte Demuth ist die größte Unkenntniß seiner selbst und die größte Ohnmacht des Gemüths. So sehr sie sich entgegengesetzt scheinen, so nahe sind sie verwandt. Denn da die Unlust des Demüthigen daraus entspringt, daß er seine Ohnmacht mit dem Vermögen oder der Tugend Anderer vergleicht, so hat er Erleichterung, wenn seine Vorstellung sich beschäftigt mit der Betrachtung fremder Gebrechen. Daher ist Niemand mehr zum Neide geneigt und zur Herabsetzung der Andern als die Demüthigen.

Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Gemüthsbewegung bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden. Durch die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, trachten wir unmittelbar dem Guten nach, und scheuen mittelbar das Böse. Die Erkenntniß des Bösen ist eine unvollständige Erkenntniß; wenn der menschliche Geist nur vollständige Ideen hätte, so würde er sich keinen Begriff des Bösen bilden. Der freie Mensch, der allein von der Vernunft geleitet wird, denkt an nichts so wenig, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben. Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie, so lange sie frei wären, keinen Begriff von Gut und Böse bilden. Dies scheint Moses in der Geschichte des ersten Menschen angedeutet zu haben, wenn es heißt, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und sobald er von ihm äße, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten als zu leben wünschen. So habe er die Freiheit verloren, welche er später wiedererlangt, geleitet von dem Geist Christi, d. h. von der Idee Gottes, von welcher allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, welches er sich wünscht, auch den übrigen Menschen wünsche. Aber weil Alles, dessen wirkende Ursache der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann dem Menschen nur durch äußere Ursache Böses begegnen, wiefern er

ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur sich zu bequemen gezwungen ist.

Alle unsre Bestrebungen oder Neigungen erfolgen aus der Nothwendigkeit unsrer Natur so, daß sie entweder durch sie allein als ihre nächste Ursache können verstanden werden, oder wiefern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andre Individuen nicht vollständig begriffen werden kann. Die Neigungen, welche aus unsrer Natur so erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, welche sich auf den Geist beziehn, wiefern dieser begriffen wird als aus vollständigen Ideen bestehend. Die übrigen Neigungen aber beziehn sich nur auf den Geist, wiefern er unvollständig die Dinge begreift, und ihr Wachsthum muß nicht aus dem menschlichen, sondern aus der Dinge Vermögen erklärt werden, welche außer uns sind. Jene zeigen unser Vermögen an, diese unsere Ohnmacht. Jene sind immer gut, diese können sowohl gut als schlecht sein.

Sinnliche Liebe, und schlechthin jede Liebe, welche eine andere Ursache anerkennt als die Freiheit des Geistes, geht leicht in Haß über, wenn sie nicht gar eine Form des Wahnsinns ist.

Außer den Menschen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, über dessen Geist wir uns erfreuen, oder das wir durch irgend eine Art der Verbindung an uns knüpfen könnten; und was es also noch in der Natur der Dinge außer den Menschen giebt, so fordert die Rücksicht auf unsern Nutzen nicht dies zu erhalten, sondern lehrt uns, es seiner verschiedenen Anwendung nach zu erhalten, zu zerstören oder auf jegliche Weise es zu unserm Gebrauch anzuwenden. Wir haben gegen die Thiere dasselbe Recht, welches sie gegen uns haben; ja weil eines Jeden Recht durch seine Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht gegen jene.

Alles was Lust verschafft, ist gut. Nur ein scheuer und trüber Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen, und setzt dasjenige als gut fest, was Unlust bringt, und dasjenige als schlecht, was Lust. Keine Gottheit und Niemand überhaupt als ein Neidischer freut sich über meine Ohnmacht und Unbehaglichkeit, oder rechnet mir Thränen, Schluchzen und Anderes der Art, welches alles Zeichen eines ohnmächtigen Gemüths sind, als Tugend an, sondern umgekehrt, mit je größerer Lust ich erfüllt werde, zu desto größerer Vollkommenheit gehe ich über, und nehme dadurch nothwendig um so mehr Theil

an der göttlichen Natur. Der Weise gebraucht die Dinge und erfreut sich ihrer soviel als möglich. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet. Furcht geht aus der Ohnmacht des Gemüths hervor, ebenso wie das Mitleid, obgleich beides die äußere Form der Frömmigkeit annimmt.

Aber das menschliche Vermögen ist sehr beschränkt, und wird unendlich übertroffen von dem Vermögen der äußern Ursachen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, wenn wir uns bewußt sind, geleistet zu haben, was wir konnten, da das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit habe ausdehnen können, um es zu vermeiden, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dies hell und bestimmt einsehen, so wird der Theil von uns, welcher als Verstand erklärt ist, dabei völlig zufrieden sein und in dieser Zufriedenheit zu beharren streben. Denn wiefern wir einsehen, können wir nur das begehren, was nothwendig ist, und nur bei dem Richtigen uns völlig beruhigen; und sofern stimmt das Bestreben des besseren Theils in uns überein mit der Ordnung der gesammten Natur.

Wenn wir eine Aufwallung der Seele oder eine Gemüthsbewegung von dem Gedanken der äußern Ursache trennen, und mit andern Gedanken in Verbindung bringen, dann werden Liebe oder Haß gegen die äußere Ursache, wie auch das Schwanken der Seele, welches aus diesen Gemüthsbewegungen entspringt, zerstört werden. Eine Gemüthsbewegung hört auf, Leidenschaft zu sein, sobald wir eine helle und bestimmte Idee derselben uns gestalten. Sie ist um so mehr in unsrer Gewalt, und der Geist leidet um so weniger von ihr, je bekannter sie uns ist. Es giebt keine Erregung, von der wir uns nicht einen hellen und deutlichen Begriff machen könnten. Dieser Begriff zeigt uns ihre Nothwendigkeit und beruhigt uns dadurch.

So lange wir nicht von Gemüthsbewegungen bestimmt werden, welche unsrer Natur entgegengesetzt sind, so lange vermögen wir die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verketten gemäß der Ordnung im Verstande.

Der Geist kann machen, daß alle Erregungen des Körpers oder Vorstellungen der Dinge sich auf die Idee Gottes beziehn. Wer eine helle und bestimmte Einsicht hat in sich und seine Gemüthsbewegungen, liebt Gott, und das um so mehr, je größer die Einsicht in sich und seine Gemüthsbewegungen wird. Diese Liebe gegen Gott muß den Geist vorzüglich inne haben. Gott selbst ist ohne Leidenschaften, und wird durch keine Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt. Eigentlich gesprochen liebt und haßt er Niemand. Wer Gott recht liebt, kann sich nicht bestreben, daß Gott ihn wieder liebe. Niemand kann Gott hassen. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln. Diese Liebe zu Gott kann weder durch die Gemüthsbewegung des Neides noch der Eifersucht befleckt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt uns vorstellen.

Die Macht des Geistes über die Gemüthsbewegungen besteht also 1) in der Erkenntniß derselben; 2) darin, daß er sie absondert von dem Denken der äußern Ursache, welche wir uns verworren vorstellen; 3) in der Zeit, worin die Bewegungen, welche auf solche Dinge sich beziehn, die wir einsehn, diejenigen übertreffen, welche auf Dinge sich beziehn, die wir verworren oder verstümmelt begreifen; 4) in der Menge von Ursachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche auf der Dinge gemeinschaftliche Eigenschaften oder auf Gott sich beziehn; 5) endlich in der Ordnung, worin der Geist seine Bewegungen ordnen und an einander ketten kann. Hieraus folgt, daß ein solcher Geist am meisten leide, dessen größten Theil unvollständige Ideen ausmachen, so daß er sich mehr durch das unterscheidet, was er leidet, als durch das, was er thut.

Am meisten haben die Kränkungen und Unfälle des Gemüths ihren Ursprung in zu großer Liebe zu einem Ding, das vielem Wechsel unterworfen ist, und das wir niemals besitzen können.

Der Geist kann etwas sich vorstellen und der vergangenen Dinge sich erinnern, nur so lange der Körper dauert. Es giebt aber in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist. Es ist diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aus-

drückt, eine gewisse Art des Denkens, welche zum Wesen des Geistes gehört, und welche nothwendig ewig ist. Und doch ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper dageweſen zu sein, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit erklärt werden, noch irgend eine Bewegung auf die Zeit haben kann. Dennoch nehmen wir wahr, daß wir ewig sind. Denn der Geist nimmt ebensosehr diejenigen Dinge wahr, welche er durch den Verstand begreift, als diejenigen, welche er im Gedächtniß hat. Denn des Geistes Augen, mit welchen er die Dinge sieht und beobachtet, sind die Beweise selbst. Wenn wir also uns auch nicht erinnern, vor dem Körper dageweſen zu sein, so nehmen wir doch wahr, daß unser Geist ewig sei, wiefern er das Wesen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieses sein Dasein nicht könne durch die Zeit erklärt, oder durch Dauer ausgedrückt werden. Unser Geist kann daher nur sofern dauernd genannt, und sein Dasein durch eine gewisse Zeit erklärt werden, als er das wirkliche Dasein des Körpers enthält, und hat nur sofern das Vermögen, das Dasein der Dinge in der Zeit zu bestimmen, und sie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Je mehr wir die einzelnen Dinge verstehn, um so mehr verstehn wir Gott. Die Dinge werden auf zwei Arten von uns begriffen, entweder wiefern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und Art daseiend begreifen, oder wiefern wir sie als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend begreifen. Diejenigen, welche auf die zweite Art als wahr oder reel begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. Aus dieser Gattung der Erkenntniß entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, und eine intellectuelle Liebe Gottes, die ewig ist. Sie ist die einzige ewige Liebe; die mit Leidenschaft verbundene dauert nur so lange der Körper dauert. Wenn wir auf die gemeine Meinung der Leute achten, sehen wir, daß sie zwar sich bewußt sind der Ewigkeit ihres Geistes, daß sie sie aber mit der Dauer verwirren, und sie der Vorstellung oder Erinnerung zuschreiben, von der sie glauben, daß sie nach dem Tode übrig bleibe.

Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe. Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, wodurch er sich selbst liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wie-

fern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Hieraus folgt, daß Gott, wiefern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß die Liebe Gottes zu den Menschen und des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ein und dasselbe ist. Es giebt in der Natur Nichts, was dieser intellectuellen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann. Je mehr der Geist sich ihr ergiebt, um so weniger leidet er von den Gemüthsbewegungen, und um so weniger fürchtet er den Tod.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, müßten wir doch Frömmigkeit und Religion und Alles, was zum Edelsinn gehört, für das Vornehmste halten. Die gewöhnliche Meinung scheint dieser entgegengesetzt zu sein. Denn die Meisten scheinen zu glauben, sie wären in soweit frei, als es ihnen erlaubt wird, ihren Lüsten zu dienen, und sofern gäben sie von ihrem Rechte etwas auf, als sie genöthigt sind, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Frömmigkeit also und Religion halten sie für Lasten, welche sie nach dem Tode abzuwerfen hoffen, um den Lohn für ihren knechtischen Dienst zu empfangen. Und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch durch Furcht, nach dem Tode bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, nach dem Gebot des göttlichen Gesetzes zu leben, soweit es ihre Beschränktheit und ihr ohnmächtiger Sinn erlaubt. Wenn sie dagegen glaubten, daß der Geist mit dem Körper unterginge, und daß den Elenden, die unter der Last der Frömmigkeit vergehn, weiter kein Leben übrig bliebe, so würden sie sich ihrem Willen überlassen, und Alles nach ihrem Gelüst einrichten, und lieber dem Ungefähr gehorchen wollen, als sich selbst. Dies scheint mir ebenso albern zu sein, als wenn Jemand deshalb, weil er glaubt nicht in Ewigkeit hin mit gesunden Nahrungsmitteln sich nähren zu können, lieber mit Giften sich sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig oder unsterblich ist, deshalb lieber sinnlos sein will, und vernunftlos leben. Die Glückseligkeit ist nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir genießen dieselbe nicht, weil wir unsre Lüste zügeln, sondern umgekehrt, weil wir sie genießen, deshalb können wir unsre Lüste zügeln.

Hieraus erhellt, wieviel der Weise vermag und den Unwissenden übertrifft, der allein von den Lüsten getrieben wird. Denn der

Unwissende, außerdem daß er von äußern Ursachen auf vielfache Arten getrieben wird, und niemals im Besitz der wahren Gemüthsruhe ist, lebt überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst und Gottes und der Dinge, und hört zugleich auf zu sein, sobald er aufhört, zu leiden; wogegen der Weise, im Bewußtsein seiner selbst und Gottes und einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Dinge nie aufhört zu sein, sondern immer im Besitz der wahren Gemüthsruhe ist. Wenn nun der Weg dazu schwierig scheint, so läßt er sich doch finden. Und freilich muß etwas schwierig sein, was so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil leicht zugänglich wäre und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von allen vernachlässigt würde? Aber alles Vortreffliche ist ebenso schwer als selten.

Die mathematische Form, in der das System des Spinoza auftritt, darf uns nicht irren: es ist ein Product des philosophischen, oder wenn wir so wollen, des dichterischen Enthusiasmus. Das Opfer der Individualität, das im Christenthum zwar gefordert, aber nur symbolisch, also unwahr, vollzogen wurde, ist hier auf theoretischem Wege ohne Vorbehalt dargebracht. Die Seele giebt ihr heiligstes Kleinod, den Traum ihrer Freiheit und Selbständigkeit auf, um sich voll unendlicher Liebe und Hingebung in das absolute Wesen zu versenken. Das Reich der Erscheinung, die Wirklichkeit, hat nicht nur scheinbar, sondern in der That sein Recht verloren; in der unendlichen Einheit und Harmonie schwinden alle Unterschiede, und mit der Eigenthümlichkeit hört auch das Leben auf. Die Macht der Zeit ist gebrochen, aber dieser Frieden ist theuer erkauft, der Leidenschaft ist der Stachel genommen, aber auch das Glück, der Schmerz ist überwunden, aber durch den Tod. Die Welt des Spinoza ist ein Reich der Schatten, die vorüberschweben, in einander übergehn, kommen und verschwinden, wie im Traum, wenn der Traum auch geistig verklärt ist.

Es ist nicht anders, diese Schöpfung des Enthusiasmus führt zum Quietismus; mit der Idee der Freiheit hört auch die Religion auf. Spinoza's Lehre ist irreligiös, denn sie giebt nur sittliche Formen, keinen sittlichen Inhalt. Man mag sie Atheismus oder Akos-

mismus nennen, der Spinoziſtiſche Gott iſt ein Schatten, denn er hat nur an Schatten ſeine Wahrheit.

In dem ſcheinbar Erhabenen dieſes Dogmatismus liegt das Bedenkliche deſſelben. Anſtatt vom Endlichen auf das Unendliche, von der Erſcheinung auf das Weſen zu kommen, ſchlägt er den umgekehrten Weg ein, und darum verliert das Weſen wie die Erſcheinung die Realität.

Die Aufgabe: den Geiſt zu erhalten in der Univerſalität, hat er nicht gelöſt. Er ſteht auf dem Standpunkt des Opfers, wenn auch ſein Opfer ein theoretiſches iſt und die Willkühr und Myſtik der chriſtlichen Satisfactionstheorie von ſich wirft.

Das Syſtem hat den Glauben nicht überwunden, denn es hat ihn nicht befriedigt.

Die ſpätere Philoſophie bis auf Kant hat im Princip keinen weſentlichen Fortſchritt gemacht. Leibnitz erkannte mit Recht die Forderung des Geiſtes an und gab ihm neuen Raum, aber auf Koſten der Conſequenz. Aber Leibnitz iſt in anderer Beziehung die Grundlage der modernen Bildung durch die Univerſalität ſeines Geiſtes. Er hat die Ineinanderbildung der Wiſſenſchaften, die auch bei Baco nur ein Poſtulat bleibt, wahrhaft vollzogen, er hat faſt in jeder glänzende Fortſchritte gemacht. Er hat durch die Analyſis des Unendlichen, wenn auch nur auf dem beſchränkten Gebiet der Mathematik, den ſtarren Dogmatismus der Abſtraction gebrochen, er hat die verſteinerten Formen des Seins mit wiſſenſchaftlicher Schärfe in die Flüſſigkeit des Werdens hineingezogen, und in dieſem Fluß die Identität des Geſetzes feſtgehalten. So hat er die Integralrechnung, durch welche die ſpätere Philoſophie den Dualismus des Endlichen und Unendlichen aufzuheben ſtrebte, wenigſtens ſymboliſch angebahnt. Wenn Newton's weſentliches Verdienſt die Zerlegung der concreten Erſcheinung in einfache Verſtandesformen iſt, ſo hat Leibnitz die Integration derſelben wenigſtens angedeutet.

Leibnitz war auch in ſeinen übrigen Beſtrebungen ein Weltbürger im höchſten Stil. Auch ſeine Idee der allgemeinen ſymboliſchen Weltſprache deutet auf das leitende Princip hin, das ihn beſeelte. Wenn wir in Chriſtus den erſten Ausdruck der Idee der Menſchheit bewundern, ſo ſollen wir die Männer nicht vergeſſen, durch welche dies abſtracte Princip der Humanität realiſirt wurde.

Es blieb noch übrig, dieſes Bewußtſein der Univerſalität, der

Natürlichkeit des Geiſtes, das bisher nur wiſſenſchaftlich, alſo excluſiv gefaßt war, zu populariſiren. Dieſe Aufklärung war das Werk der Encyclopädiſten, in deren ſcheinbar negativen Beſtrebungen wir die Religion der Zukunft, den Glauben an die Menſchheit nicht verkennen dürfen. Sie haben uns von den Geſpenſtern und dem Teufel befreit, es iſt abſurd, zu fragen, was ſie an deren Stelle geſetzt.

---

4. Die Encyclopädiſten.

Die Schuld des Katholicismus lag in ſeinem Abfall vom Gedanken. Es war kein Zufall, daß gerade in einer katholiſchen Nation der Sturm gegen das Chriſtenthum in ſeiner Totalität losbrach. Im proteſtantiſchen Denken hatte die Religion den Begriff, zunächſt in der Form des offenbarten Worts hervorgerufen, aber in ſich feſtgehalten; alles Denken war religiös, auch in ſeinen flüchtigſten Formen, wie mannigfaltig auch der Ausdruck des Abſoluten war, er war immer religiöſer Natur, denn der Proteſtantismus hatte die Kraft, ihn in ſich zu ertragen. Selbſt der inhaltloſe Gott des Rationalismus war eine Erſcheinung des chriſtlichen Gottes. Die Kirche dagegen ſtellte ihr normales Begreifen als ein abſolutes und feſtes der unbegrenzten Möglichkeit der Irrthümer und Ketzereien gegenüber; ſie ertrug in ſich ſelber keine Secten, in denen ſich das Individuelle der Empfindung hätte Luft machen können. Sie verbot das Denken und ließ es damit frei; es entwickelte ſich unabhängig und durfte nur eine gewiſſe Conſiſtenz erreicht haben, um ſich gegen eine Religion aufzulehnen, in welcher es die reine Gedankenloſigkeit ſah.

Ausdrücke, wie katholiſches und proteſtantiſches Denken werden vielleicht Anſtoß erregen in einer Zeit, wo durch die Philoſophie die objective Seite des Gedankens in ſeiner Scheidung vom denkenden Subject in das Bewußtſein eingeführt iſt. Der Gedanke hat in ſich ſelbſt eine ſo reiche Geiſterwelt aufgebaut, daß er ſich darin völlig zu Hauſe fühlt, und jede Qualität, die ihm von irgend einer andern Seite her zukommen kann, von der Vorſtellung, dem Gefühl u. ſ. w. mit ſouveräner Verachtung verwirft.

Allein die Dialektik der logiſchen Kategorien iſt Nichts als eine

Phänomenologie des menschlichen Bewußtseins, und der Kreis der sinnlichen Anschauungen und sittlichen Verhältnisse bestimmt auch die Form des reinen Gedankens. Gerade die Philosophie, weil sie sich mit concreten Ideen beschäftigt, kann am wenigsten den Influenzen der Vorstellung entgehn. Das Allgemeine ist nicht für sich, sondern im Besondern.

Im Protestantismus wie in der Kirche wurde das Denken bestimmt: in jenem als Entwickelung, in dieser als Gegensatz. Hier wurde das Denken, als negative Beziehung, bedingt durch den Inhalt der entwickelten Religiosität; dort wurde es durch ihn gebunden, indem es sich in Einheit mit ihm zu setzen suchte. Die Irreligiosität hielt sich in ihrer negativen Stellung an das Vereinzelte, Zufällige, Wunderbare, und verwarf die ganze Religion als ein Gewebe aus widersinnigen Einzelheiten; der Rationalismus sah nur das Allgemeine, Vernunftgemäße, Natürliche in ihr, und ließ willkührlich jede Bestimmtheit weg.

Über den Druck empört, den die Kirche theils unmittelbar auf das Bewußtsein der Masse selbst, theils durch äußerliche Gewalt ausübte, sah der aus seinem Traum aufgeschreckte Gedanke im Christenthum die Verschwörung eines tyrannischen Priesterthums, oder wenigstens ein wildes Unkraut, das die Feinde des Menschengeschlechts Jahrtausende hindurch organisch hätten fortwuchern lassen. Die Furcht vor dieser dämonischen Macht ließ ihn nicht auf die natürliche Reflexion kommen, daß diese Feinde den Inhalt ihres Betruges nur aus dem geistigen Inhalt der Zeit, die sie beherrschten, schöpfen konnten, der also auch der ihrige war, und daß das Bewußtsein in sich nichts kommen läßt, wofür es nicht empfänglich und vorbereitet ist. Um sich die Anstrengung und den Schmerz der Befreiung zu ersparen, bürdeten sie die eigne Schuld leichtsinnig einem Andern auf, und glaubten sich frei, indem sie ihre Gegner haßten.

Die Grundbestimmung im Christenthum ist, daß Gott ein Geist sei und im Geist angebetet werden müsse, d. h. daß das absolute Wesen ein außerweltliches sei, und die Vermittelung des Menschen mit demselben gleichfalls eine übernatürliche. Gegen diese Außerweltlichkeit des Geistes kehrte die Aufklärung die sinnliche Gewißheit und die Analogien der Erfahrung. Ich weiß unmittelbar, daß die Natur und ihr Gesetz das Wirkliche ist; wenn also das Christenthum dieses Wirkliche durch ein Wunder entstehn, vergehn und unterbrechen

läßt, so ist diese Vorstellung durch die sinnliche Gewißheit widerlegt. Diese Kritik stammt aus dem blinden Glauben an die Wirklichkeit der Dinge, die doch dem Bewußtsein nur in der Form der Erscheinung zukommen.

Wenn die christliche Moral nur das geistig Vermittelte, Wiedergeborne gelten läßt, und das Herz zwingen will, sich zu demüthigen und zu entsagen, wenn sie als Centrum der Geschichte ein Wunder hinstellt, die Selbstopferung des Endlichen in seiner höchsten Form; die Kreuzigung des Gottes, der Menschengestalt angenommen, so beruhigt sich dagegen der gesunde Menschenverstand bei dem natürlichen Zustand, und macht entweder, wenn er consequent ist, und in der Natur nur das Einzelne sieht, die Selbstsucht zum Princip der Entwickelung, oder, wenn er noch zu sehr von dem christlichen Geist der Reflexion abhängt, die reflectirte Natur, das ursprüngliche Paradies der Erde, in dem Alles gut sei. Die Bestimmungen der Sittlichkeit fallen dann in's Einzelne, in die Relativität des Nutzens oder in die Willkühr des Gefühls, sie heften sich gedankenlos an die nächsten Gründe, deren Möglichkeit eine unendliche ist, und verfallen so der Sophistik eines unbestimmten Reflectirens.

Scheinbar mußte dieser Kampf viel tiefer gehn, und zu einer gründlichern Entscheidung führen, als die Halbheit der protestantischen Denkungsart, aber die Befreiung kann nur dann von Dauer sein, wenn positive Beziehungen des Bewußtseins zwischen den beiden Gegensätzen stattfinden. So sehr der Spott der Encyclopädisten das Christenthum in seiner unmittelbaren Anerkennung untergrub, so konnte doch der Gegensatz dauernd nicht überwunden werden, weil man ihn nicht in sich aufnahm, ihn nicht durchgemacht hatte, und ihn daher auch gar nicht begreifen konnte. Die Freiheit des Bewußtseins ist noch abstract, da der Glaube allen Inhalt in sich hat, und die Aufklärung eben nur als reiner Gegensatz desselben bestimmt wird. In der reinen Einsicht verschwindet zunächst jeder Inhalt, und sie gewinnt ihn nur als Negation. Der Glaube als solcher ist ihr ein Gewebe von Vorurtheilen und Irrthümern, und zwar, weil sie diese Gewißheit unmittelbar in sich trägt, ein künstliches, in böser Absicht gewebtes. Es ist der böse Wille einer herrschenden Kaste, welcher den Aberglauben in die Welt eingeführt. Dieser Glaube wird als ein absolut Fremdes dem Bewußtsein untergeschoben, und was

das Heiligſte, das Eigenſte des Bewußtſeins war, zur unheiligen Lüge herabgeſetzt, während doch ſelbſt in dem widerſinnigſten Aberglauben ein Poſitives ſein muß, wodurch es ſich dem Bewußtſein vermittelt, weil es ſonſt gar nicht hätte hineinkommen können. Die ſchönen Geiſter und die Leute nach der Mode, gewohnt, in der Religion Nichts zu ſehn, als Einzelheiten ohne Zuſammenhang verrathen durch ihren ewigen Spott nur ihre Furcht, ſich in eine ernſthafte Prüfung einzulaſſen. Die Irreligioſität bindet dem Glauben die unſinnigſten Motive auf, die Anbetung eines todten Holzes, die bloß hiſtoriſche Begründung metaphyſiſcher Wahrheiten, der Glaube iſt darum unfähig, ihr zu antworten, weil er über ſich ſelbſt nie reflectirt, ſondern ſich unbefangen in ſeinen einzelnen Empfindungen wiegt, ohne Conſequenzen zu ziehn; er wird nun durch ſie inficirt, und aus Oppoſition gegen die Frechheit des geſunden Menſchenverſtandes zu Verkehrtheiten getrieben, an die er früher nicht gedacht hatte.

Die beiden Gegner ſchlugen auf einander, ohne ſich zu treffen, und ſobald der erſte Sturm des irreligiöſen Fanatismus ausgetobt hatte, trat die alte religiöſe Gedankenloſigkeit, die ſich bisher nur aus Scheu vor dem Lächerlichen verſteckt hatte, wieder dreiſt an's Licht. Das katholiſche Bewußtſein hatte das Evangelium ohne Tiefe aufgefaßt, ſo erkannte es denn auch in ſeiner Losreißung nur den äußerlichen Gegenſatz, und blieb ſelber in der Feſſel einer einſeitigen Beſtimmtheit. Die Ausſprüche des conventionellen Verſtandes waren ihm ein neues Evangelium. Die ſogenannte ſinnliche Gewißheit von der Realität der Dinge, dem Cauſalnexus, der Einheit des Selbſtbewußtſeins, iſt ein Entſtandenes, deſſen Geneſis dem Bewußtſein entflohn iſt, wie das Werden der religiöſen Abſtraction. Die Erfahrung giebt nur vereinzelte Empfindungen und kein Geſetz. Der Glaube an die Realität des Erſcheinenden iſt ebenſo geiſtig, als der Glaube an die Exiſtenz Gottes und das Nichtſein der Welt. Wenn er von dem richtigen Gefühl ausging, dem Menſchen müſſe, was er glaube, gegenwärtig ſein, ſo hielt er dabei auf abſtracte Weiſe das Sinnliche als das Gegenwärtige feſt, und überſah, daß was er für das Gegenwärtigſte ausgab, Materie, Zeit, Raum, und was der Atomismus der gewöhnlichen mechaniſchen Naturlehre ſonſt vorausſetzt, nicht auf der ſinnlichen Gewißheit, ſondern auf einer ſehr weit ausgeſponnenen Reflexion beruhe, die ſich endlich zu der Geiſtloſigkeit der Meinung und des Vorurtheils verflacht hatte.

Dieser fertige Glaube versuchte nicht weiter, sich mit seinem Gegner zu verständigen, sondern hielt dessen letzte Entwickelung fest, und wurde mit dieser leicht fertig, indem er sie an seinen absoluten Maaßstab hielt, und zeigte, daß sie demselben widerspreche. Da das Wesen der damaligen Bildung auf den neuen Entdeckungen der Physik beruhte, so war es namentlich der Wunderglaube, den man angriff. Es war nichts leichter, als die Natur durch Physik zu entzaubern, allein dadurch war das Gemüth noch nicht vom Aberglauben befreit, und die überirdische Welt wurzelte in den Tiefen des Herzens, wenn auch seine äußere Erscheinung zurückgedrängt wurde. Der Widerspruch gegen das Naturgesetz und den Menschenverstand gilt ihm als das Zeichen eines übernatürlichen und übermenschlichen Ursprungs. Erst als später in ihrer eignen Lehre der Theologie die Vernunft nachgewiesen wurde, gerieth sie in Verwirrung, und wußte nicht, was sie dazu denken sollte, sie sah, daß sie sich selber nicht mehr begriff. Darauf kam es an, daß man sich des Geistes bemächtigte, der die Wunder gethan; aber dazu fehlte es der katholischen Frivolität an Tiefe. Der geistreiche Spott eines Voltaire und Diderot reicht wohl hin, die Orthodoxie zu scandalisiren und die Gedankenlosigkeit zum Lachen zu bringen, aber nicht, eine große geschichtliche Macht, wie das Christenthum, aus ihren Wurzeln zu reißen.

In gewisser Beziehung trug die französische Opposition gegen Religion und Christenthum die christliche Form an sich. Religion ist das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem transcendenten Wesen, das Bedürfniß, seine Wirklichkeit aus sich herauszusetzen. Das Specifische der christlichen Religion war, dies Absolute zu einem Geistigen zu machen. Der Geist ist die Kraft, bis zur Abstraction vom eignen Sein den Schmerz der Nichtigkeit ertragen zu können, ohne die Identität mit sich zu verlieren.

Jene Opposition behauptete, von allen Voraussetzungen zu abstrahiren, indem sie dabei stets von der Voraussetzung eines allgemeinen Wesens ausging: der Materie, des Causalgesetzes, oder des Guten, des Zweckmäßigen. Der Geist sollte herrschen, nicht der heilige Geist der Kirche, sondern der Verstand mit seinen endlichen Bestimmungen oder die Reflexion des Gemüths. Das abstracte Denken wie das abstracte Gemüth fanden ihre Priester und Gläubigen wie die alte Religion.

Als die Philoſophie, welche die Realität der Welt der Erſcheinungen und Vorſtellungen vorläufig negirt hatte, um ſie aus dem Selbſtbewußtſein heraus von Neuem zu conſtruiren, ſoweit erſtarkt war, um in der öffentlichen Meinung eine gewiſſe Anerkennung erwarten zu können, fühlte ſie zunächſt den Druck der Religion: der Staat, ſo abſolut er auch war, ließ doch den Gedanken frei, weil er damit Nichts zu thun hatte. Die Gewalthaber waren längſt im Genuß unmittelbarer Freuden aller Idee entfremdet, und auf das empiriſche Daſein beſchränkt, das vom Gedanken Nichts ſah und ihn nicht fürchtete. La France chante et elle paye, ſagte Mazarin, der in dem Staate weiter Nichts ſah, als eine gute Gelegenheit, Geld zu machen. Aber die Kirche, ſo leer ſie auch geworden ſein mag, muß ſich doch auf einen Schatten des Gedankens gründen. Sie abſtrahirt vom Empiriſchen und weiſt auf etwas Ideelles. Die Kirche iſt in einem weſentlichen Verhältniß zum Begriff: ſie finden ein Ärgerniß an einander, und müſſen ſich endlich feindſelig begegnen, da ſie nicht zuſammenfallen können. Aber da die beiden Gegenſätze ſich nicht verſtanden, alſo auch nicht anerkannten, ſo wurde die Fehde auf eine kleinliche, gehäſſige Art geführt; man verfolgt mißtrauiſch gegen Zug des Gegners, wenn man von dem eigentlichen Beweggrund ſeines Handelns Nichts verſteht. Wie widerwärtig uns auch die bösartige Bornirtheit der Orthodoxie in dieſem Kampf erſcheinen mag, ſo waren die Waffen der Encyclopädiſten um Nichts beſſer, ihr Spott war ſchon darum unangemeſſen, weil eine große geſchichtliche Erſcheinung unter die Kategorie des Zufalls geworfen und obenhin behandelt wurde. Die Trägheit im Begreifen deſſen, was man bekämpfte, war auf beiden Seiten gleich, beide ſtützten ſich auf die blinde Leidenſchaft der Maſſe, und wirkten durch die rohe Gewalt des geſunden Menſchenverſtandes oder der Tradition. Im Haß liegt noch ein Gefühl der Furcht und der Abhängigkeit. Der Haß war einerſeits der Neid des Begriffs, daß es eine Realität geben ſollte, welche er nicht in ſich habe, andrerſeits der Neid des Glaubens, daß ein Gedanke ſich zu exiſtiren vermaß, der ihm nicht von Oben her mitgetheilt wäre. Der Verſtand glaubte, alle Realität, die Vorſtellung, alles Denken ſchon ſein zu müſſen, es werden zu wollen, ſich alſo ſelbſt zu erweitern, kam beiden Theilen gar nicht in den Sinn. Der Verſtand begriff nicht, daß er ſich ſchon in ſeinen gewöhnlichſten Abſtractionen über das bloß Endliche erhebe, und daß er durch ſeine Natur beſtimmt werde, nach

Ideen zu ſtreben, der Glaube begriff nicht, daß ſelbſt in ſeiner Beziehung auf das Gemüth die Nothwendigkeit einer geiſtigen Vermittelung liege. Der conventionelle Glaube und die Abſtraction der reinen Einſicht blieben alſo durch eine unendliche Scheidewand von einander getrennt.

Dennoch hatten die Encyclopädiſten die gleiche Vorausſetzung mit dem Chriſtenthum. Sie erkannten ein Abſolutes, ein höchſtes Geiſtige als letzte, unfehlbare Macht, und opferten dieſer negativen Macht, die mit dem Glauben auch die Unbeſtimmtheit und Willkührlichkeit gemein hatte, alle Realität. Sie hatten die gleiche Entwickelung, denn der gemeine Verſtand erkennt ebenſo nur Einen wahrhaft menſchlichen Zuſtand, d. h. einen Himmel an, wie der Glaube. Darum waren beide Feinde der Geſchichte, ſie ſahen Nichts als ein Hüben und Drüben als feſte Gegenſätze, die ſich nur äußerlich bekämpfen, nicht an einander entwickeln könnten, ihre wahre Menſchheit war ein Jenſeits, das, wenn es gekommen war, der Geſchichte ein Ende machen mußte. Ihre Aufgabe konnte nur die ſein, dieſen Tag vorzubereiten. Daher hatten ſie auch das gleiche Ziel, die Menſchen ihrem Himmel zuzuführen. Beide waren fanatiſch, von einer fixen Idee beſeſſen, und der Zweck mußte den Jeſuiten des Verſtandes wie denen des Glaubens die Mittel heiligen.

Dieſes Außereinander des Verſtandes und der Phantaſie, der mathematiſchen und der religiöſen Anſchauung, lag ganz im Geiſt der romaniſchen Völker, Gegebenes in den Beſtimmungen des Denkens und des Thuns ſich gefallen zu laſſen, ohne es erlebt und zu einer geiſtigen Vermittelung gebracht zu haben. Bei den Franzoſen trat das gebildete Bewußtſein als ein anderes dem gemeinen gegenüber; die Sprache wurde ſich ſelber unverſtändlich, und ſpottete über ſich ſelber, denn die Widerſprüche in ihr waren feſt und ließen keine Vermittelung zu. Darum iſt der Franzoſe mit Allem raſch fertig. Sobald ein neues Bewußtſein populär wird, wendet es gegen ſeine Vergangenheit die Waffe des Spotts, und glaubt ſie damit zu widerlegen. Es finden ſich in einer Sprache, die nur auf der Oberfläche ſich regt, bald Worte, durch welche Alles verdreht werden kann. An der Feſtigkeit des unvermittelten ſubjectiven, endlichen Bewußtſeins ſollten die unvermittelten objectiven, endlichen Ideen des Geiſtes ſcheitern. Aber die ſubjective Gewißheit, ſo feſt ſie ſcheint, hat nur die Feſtigkeit einer fixen Idee. Nicht jeder iſt frei, der

ſeiner Feſſeln ſpottet. Auch Voltaire ſteht auf dem geiſtigen Boden des Katholicismus, der einen Machiavelli und Leo X. hervorgebracht hat. Da in ihm Alles ſchwankt, außer der Eitelkeit, vertragen ſich in ihm die wunderbarſten Widerſprüche: Freiheitsliebe und Herrendienſt, Fanatismus und Frivolität, eine deſtructive Philoſophie und eine rein conventionelle Poeſie; ein Candide gegen die Welt und die tiefſte Verſenktheit in die Geſellſchaft und ihre Vorausſetzungen, der ſchmutzigſte Cynismus in der Pucelle und eine chevalereske Sittlichkeit in den Ritterſtücken, ein Läugnen aller hiſtoriſchen Erſcheinungen und der abſolute Glaube an die gegenwärtige Zeit, die hochfliegendſte Romantik der Vorſtellung und die gemeinſte Eitelkeit des Lebens. Vielleicht hat nie ein Schriftſteller einen ſo unmittelbaren und vielſeitigen Einfluß nach allen Richtungen hin ausgeübt, an den Höfen und in den Cirkeln der Großen wie im Volk, allein die Geſchichte hat dieſen Einfluß in ſein Gegentheil umſchlagen laſſen. Wenn die feine Welt ſich etwas wußte auf ihre Freiheit vom Aberglauben der Menge, auf die glänzende Frivolität ihrer Aufklärung, ſo untergrub dieſer courfähige gute Ton zunächſt die Kirche, mit ihr aber das Hiſtoriſche überhaupt, namentlich eben die Herrſchaft des Hofs und der Ariſtokratie.

Auf der andern Seite war Voltaire ebenſo der Vollender der in ihrem Weſen bereits todten, von ihm in das letzte Flittergold gekleideten poetiſchen Form, dieſes Canzleiſtils der Liebe und Ehre. Über ſein Pathos wie über ſeine Frivolität breitet ſich der eitle Schimmer der conventionellen Vorſtellung. Seine poſitiven Reſultate ſind nicht nachhaltig geweſen, weil ſie nur ein Phänomen der prachtvoll ſchimmernden und ſprühenden, aber niemals erleuchtenden und erwärmenden Gluth des Katholicismus waren.

Statt des Glaubens an ein Überſinnliches war nun die unmittelbare Gewißheit der höchſte Maaßſtab. Wenn der katholiſche Glaube das Schauen in den Himmel verlegt, ſo führt das katholiſche Denken dieſen Himmel zur Erde herab. Der Glaube ſchaut Gott nur in der conventionellen Vorſtellung der Kirche; der Unglaube ſieht auch nur, was der geſunde Menſchenverſtand, d. h. der aufgeklärte, unbeſtimmt gewordene Glaube ſieht. Nichts geht dem Katholiken über die Gewißheit der himmliſchen Welt, Nichts dem Freigeiſt über die Gewißheit der Welt par excellence. Wie der Höfling Ludwigs XIV. fühlt und denkt, ſo und nicht anders hat auch jede Zeit, jeder Menſch ge-

fühlt und gedacht, jedes andere Gefühl, jeder andere Gedanke ist Heuchelei, Betrug, Lüge oder Mißverständniß. Der aufgeklärten Ansicht der Geschichte steht es fest, daß ehemalige Geschlechter in Nichts von dem unsrigen unterschieden gewesen sein können; die Fülle der Geschichte wird in den engen Schematismus der unmittelbaren Erfahrung eingezwängt. Der Atheist hat also auch eine fixe Idee, auf welche er schwört, der zu Liebe er alles Andere verspottet oder vernichtet. Er ist der aufgeklärte, von aller historischen Vermittelung befreite Mensch, das empirische Subject der unmittelbaren Gewißheit, wie der Katholicismus nur die verklärte, überirdische, heilige und selige Subjectivität kennt. Die Abstractionen der Aufklärung und Verklärung kommen im Wesentlichen auf Eins heraus: die schrankenlose Unbestimmtheit, die eben deshalb zu den geistlosesten Bestimmtheiten der sinnlichen Gewißheit und des Egoismus treibt. Der Fluch des Lächerlichen entspricht dem Anathem des Glaubens. Dieser Eitelkeit der unmittelbaren Gegenwart wird die Geschichte zu einer Galerie der menschlichen Narrheiten, bis zum endlichen Aufgehn des himmlischen Reichs der Mitte, das auf mechanische Weise die Zwecke des Verstandes vollbringt, in welchem die Absichtlichkeit waltet und der Faden der Geschichte unscheinbar sich abspinnt, und in welchem die gute Gesellschaft Muße hat, zu genießen, zu spötteln und aufgeklärt, d. h. bestimmungslos zu sein. Dann ist die Philosophie Wahrheit geworden, das Reich ist gekommen.

Der aufgeklärte abstracte Mensch wie die verklärte abstracte Welt sind also religiöse Symptome, sie sind geschichtlos und kennen in der Weltgeschichte nur Bonmots und Sottisen oder Zeichen und Wunder.

Der gesunde Menschenverstand ging aus von der Gewohnheit, in der Erfahrung nur das Gesetzmäßige gelten zu lassen, die Einzelheit nur anzuerkennen, soweit sie sich der Analogie fügt. Die absolute Einzelheit im Zusammenhang der Natur, das Wunder, ließ man nicht gelten, am wenigsten als Beleg übersinnlicher Wahrheiten. Das Evangelium durch ein Mirakel beweisen, sagt Diderot, ist soviel, als eine Absurdität durch eine Widernatürlichkeit beweisen. Ist es denn nicht schon genug, Christ zu sein? muß man es noch aus schlechten Gründen sein?

Bei den ungeheuern Fortschritten der Naturwissenschaft war es,

als ob die Natur erſt jetzt erſchaffen ſei, denn nun erſt fand der Menſch Intereſſe an ihr, da er ihre Geſetze entdeckte, und ſeine eigne Vernunft in ihr wieder erkannte. Alles Fremdartige ſchwand aus der Natur, das Wunder wurde unmöglich, denn die Natur war ein Syſtem gewiſſer Geſetze, der Geiſt hatte ſich in ihr zu Hauſe gefunden, ſich dadurch von ihrem magiſchen Einfluß befreit. Die Welt war nicht mehr der Spielplatz einer Götterwelt, ſondern eine Maſchine mit ihren Rädern, Strängen und Gewichten. Die Lehre von der Schöpfung hatte ebenſo ihren Sinn verloren, denn die Ewigkeit der Welt anzunehmen, ſchien nicht unbequemer, als die Ewigkeit eines Geiſtes, und wenn man das Hervorgehn des Univerſums aus ſich ſelber nicht begreifen könne, ſo ſei es lächerlich, dieſe Schwierigkeit dadurch löſen zu wollen, daß man ein Weſen vorausſetzte, welches ebenſowenig zu begreifen ſei. Die Wirkſamkeit deſſelben als eine geiſtige, eine moraliſche Weltordnung, werde durch die phyſiſche widerlegt.

So war die Welt wieder eine Wahrheit geworden, als ein in ſich ruhendes Geſetz, durch ſich ſelber hervorgebracht und erhalten, d. h. die Natur war ein Geiſt geworden. Der Geiſt, dieſe Waffe, durch welche die Unwahrheit der Natur bekämpft worden, war ſelbſt ein natürlicher geblieben, ſolange er ſich in den ungeiſtigen Elementen der Willkühr, des Wunders bewegte, er hatte ſich erſt vollendet, als er ſich zur Natur machte, als er die Natur als die ſeinige begriff. Der Materialismus erkennt nur das Gedachte, nur das Geſetz als daſeiend an. Dieſer Standpunkt iſt unendlich geiſtiger, als der der ſinnlichen Gewißheit. Seine paradoxe Empörung gegen den Geiſt iſt nur dadurch zu erklären, daß er auf halbem Wege ſtehn bleibt, d. h. aus der ärmſten, abſtracteſten Kategorie, wie er ſie in ſich vorfindet, den Reichthum der geiſtigen und ſinnlichen Wirklichkeit zu entfalten ſucht.

Der Zuſammenhang, den der Materialismus in die Welt bringt, iſt nur die abſtracte Flucht ins Endliche. Indem er allein die Beziehungen der endlichen Erſcheinungen zu einander, den Cauſalnexus, als das Abſolute faßt, bleibt er in der endloſen Wiederholung und Leerheit des Endlichen. Seine Kategorie iſt die bloß quantitative der Mathematik und Mechanik und weiter die Abſtraction des Stoffes in der Chemie. Materie und Bewegung ſind ohne Vermittelung zu einander, die Form, das eigentliche Leben, iſt dem ſubſtantiellen Sein fremd und äußerlich: das Syſtem des Materialismus iſt daher ein ewiger Wechſel von Zufälligkeiten. Die Selbſtſtändigkeit der Stoffe

macht ſie gleichgültig gegen ihre Vereinigung, und daher unweſentlich für das Leben, das Geſetz des Lebens wird durch die Abſtraction des ruhenden Seins in den Stoffen getödtet, ſie bleiben ein geiſtloſes Außereinander. Es iſt ferner nicht die Erfahrung, welche die Stoffe in ihrer Sprödigkeit zeigt, ſondern lediglich der Verſtand, der ſich in ſeinen eignen Abſtractionen verſtrickt.

Hieraus geht der Widerſpruch des geſunden Menſchenverſtandes in ſich ſelber hervor. Das Zeugniß der Sonne widerſpricht den Kategorien des Verſtandes. Je minder ein Factum logiſche Wahrheit hat, ſagt Diderot, deſto mehr verliert das Zeugniß der Sinne an Gewicht; und dann wieder gleich darauf: alles Geſchwätz der Metaphyſik wiegt nicht ein argumentum ad hominem auf. Das iſt ein handgreiflicher Widerſpruch, der aber in der Sache liegt, indem die Natur hier als geiſtig vermitteltes, d. h. geſetzlich gedachtes, vom Geiſt producirtes Weſen, dort in der geiſtloſen Roheit der unmittelbaren Gewißheit aufgefaßt wird. So iſt die Zerſtreutheit und Willkühr des ſubjectiven Meinens durch die Abſtractionen des Verſtandes nicht überwunden.

Das Geſetz, das an die Stoffe hinankommt, iſt ſeinem Weſen nach ein Überſinnliches, denn es geht aus der Natur des bloß Einfachen nicht hervor. Es bleibt dieſe überſinnliche Welt, als ein feſtes Netz der Geſetzlichkeit, dem willkührlichen Charakter der Materie äußerlich. Wenn der Verſtand auch weiter abſtrahirt, und dieſe mannigfachen Geſetze auf eine Grundkategorie zurückführt, welche der Materie immanent ſei, ſo iſt dies unbeſtimmte Allgemeine lediglich ein logiſches Poſtulat. Am deutlichſten drückt ſich dieſe Unzulänglichkeit aus in der Conſtruction des Geiſtigen aus dem Naturgeſetz.

Der Menſch iſt in ſeiner Erſcheinung keineswegs ein Fremdling in der Natur, auch in ihm herrſcht der Cauſalnexus: der Wille bringt die That hervor, wie er ſelbſt durch den Trieb, die natürliche Beſtimmtheit, gebildet iſt. „Man kann ſich keinen Begriff von der Freiheit des Willens machen, man muß ſie betrachten als ein Myſterium, und zugeſtehn, daß die Theologie allein in dieſer Branche Entdeckungen zu machen im Stande ſei, und daß eine Abhandlung über die Freiheit nichts anders heißt, als eine Abhandlung über Wirkungen ohne Urſachen *).

*) Helatius de l'esprit, 1759.

Nur in einer Zeit, wo die geiſtige Identität der Natur und des Geiſtes verloren war, konnte das Geiſtige im Ernſt aus dem Natürlichen hergeleitet, und ſo die geiſtloſe Anonymität des thieriſchen Inſtincts über das menſchliche Bewußtſein erhoben werden, anſtatt daß in der Wirklichkeit jede niedere Stufe ſich als arm, abſtract und unwahr erweiſt, bis ſie zu einem Moment der höhern herabgeſetzt iſt. Was uns als roher Materialismus erſcheint, die Ableitung der geiſtigen Thätigkeit aus der Natur, iſt in der That die übergeiſtigte Abſtraction, durch welche ſogar die unmittelbare Gewißheit des Selbſtbewußtſeins vor der abſtracten Kategorie des Cauſalnexus ſchwinden muß. Der Materialismus war der Ausfluß des geiſtigſten aller Syſteme. Weil er ſich nur in endlichen Kategorien bewegt, hatte er nicht die Kraft, den Egoismus und die Furcht des menſchlichen Herzens zu brechen, das Gemüth wurde durch ihn nicht gereinigt, und daher der Aberglaube nur äußerlich abgeſchnitten. Dennoch iſt er, als Gegenſatz des abſoluten Dualismus, von Intereſſe.

Das Syſtem des Helvetius.

Die Functionen des Geiſtes, Intelligenz und Wille, liegen innerhalb des Mechanismus der Natur. Die Quellen des Geiſtes ſind die Organe. Nur die beſſere Organiſation unſers Leibes unterſcheidet uns vom Thier. Die Sinnlichkeit allein bringt unſre Ideen hervor. Mittelſt der Gewohnheit, gewiſſe Erinnerungen mit gewiſſen Worten zu verbinden, wird durch das Wort, das Zeichen der Erinnerung, die Empfindung in uns erneuert, die aus der Anſchauung ſelbſt hervorging. Die Verbindung einer Erinnerung mit einer neuen Anſchauung nennen wir Urtheil. Dieſes wird theils durch unſre Unwiſſenheit verfälſcht, indem unſerer Erinnerung nicht alle Vergleichungspunkte zu Gebote ſtehn, oder indem wir mit einem Worte nicht deutliche Anſchauungen verknüpfen, z. B. Raum, Zeit, Unendlichkeit, theils durch die Leidenſchaft, welche unſre ganze Aufmerkſamkeit auf die eine Seite des Gegenſtandes heftet, und uns für die andern blind macht.

Leidenſchaft iſt das Gefühl für phyſiſche Luſt und Unluſt, ein Streben nach dem einen, eine Flucht vor dem andern, wenn auch auf Umwegen. Man will geachtet werden, um ſich der aus der Achtung entſpringenden Vortheile zu erfreuen, die im Weſentlichen auf

physisches Vergnügen herauskommen. Dasselbe ist der Grund der Liebe, meistens identificirt sich die Liebe zur Person mit der Liebe zum Geld, je größer das Bedürfniß, desto größer die Freundschaft. Auch der Muth ist nur das Resultat des Bedürfnisses, je glücklicher das Leben, desto mehr fürchtet man seinen Verlust. Um ganz ohne Muth zu sein, müßte man ganz ohne Wunsch sein. Lebensverachtung ist nicht die Wirkung einer starken Leidenschaft, sondern des Mangels an aller Leidenschaft, sie ist das Ergebniß einer Berechnung, durch welche man sich nachweist, es sei besser, nicht zu sein, als unglücklich zu sein. Daher sind arme Nationen immer ruhmgieriger und fruchtbarer an großen Männern gewesen. Ohne dies Gefühl des physischen Mangels hätte der Mensch den Eigennutz nie gekannt, ohne diesen nie die Gesellschaft gesucht, nie ein allgemeines Interesse gehegt, sich also auch nie zu dem Begriff der Gerechtigkeit erhoben. Wie sehr also auch die Leidenschaften unser Urtheil blenden, so können sie allein uns dieser Trügheit entreißen, die sonst alle Fähigkeiten unsrer Seele ersticken würde. Der Mensch wird einfältig, wenn er aufhört, leidenschaftlich zu sein. —

So consequent diese Folgerungen aussehn, so werden sie insgesammt durch die erste beste Erfahrung widerlegt. Es würde schwer sein, gerade bei den ärmsten Völkern, den Esquimaux u. s. w., den Reichthum an großen Männern nachzuweisen, schwer, die Aufopferung für Ideen aus der sinnlichen Lust zu erklären. Der Lebensüberdruß findet sich bei den Reichen häufiger als bei den Armen, die sich mit aller Kraft an den letzten Strohhalm ihres Daseins klammern. Dieser Widerspruch mit der Erfahrung geht daraus hervor, daß die Armuth Eines Begriffs — die Abstraction des physischen Bedürfnisses — den ganzen Reichthum des Lebens erschöpfen soll. Die Thiere haben auch Mangel, und bilden doch keine Gesellschaft, es kommt auf die Qualität des Mangels an. Für den Menschen ist es ein Mangel, nicht in einer sittlichen Gemeinschaft zu leben, nicht in einer geistigen Gemeinschaft zu denken. Gerechtigkeit und Wissenschaft gehören zum Wesen des Menschen, und können aus dem abstract sinnlichen Bedürfniß nicht hergeleitet werden. Darum ergänzt es Helvetius durch einen scheinbar nur negativen Trieb, aus dem das ganze Gewebe der Humanität hergeleitet werden soll. —

Die mächtigste Triebfeder im Universum ist die Langeweile: es ist das Bedürfniß, bewegt zu werden, der Geist der Unruhe, der

durch Mangel an Eindrücken in der Seele entsteht, aus welchem die Vervollkommnungsfähigkeit des Geschlechts entspringt. — Damit ist aber Nichts erklärt, denn um den Begriff, und auch nur die Möglichkeit der Langenweile zu fassen, müssen wir auf die Natur des Geistes im Gegensatz der eigentlichen Natur zurückgehn, welcher Gegensatz hier eben geläugnet wird. Die Thiere haben keine Langeweile. So springt diese Unruhe unvermittelt in die Reihe der physischen Bestimmungen hinein. —

Leidenschaft ist die zur Energie erhobene und erfüllte Eigenheit des Einzelnen, sie ist der wirklich gewordene Trieb, die reine Einzelheit, also im weitesten Sinn der Egoismus. Das persönliche Interesse bestimmt alle individuellen Urtheile, so wie das allgemeine Interesse das der Völker. Es ist stets Liebe oder Dankbarkeit, welche lobt, Haß oder Rache, welche tadelt. Das Interesse ist der mächtige Zauberer, der die Gestalten aller Gegenstände verwandelt. Geistreich erscheint mir, wessen Denkweise mir nützlich oder angenehm ist. Ich urtheile über die Meinungen Anderer nach der Übereinstimmung, welche sie mit den meinigen haben, denn im Stillen glaubt Jeder, richtiger zu denken als jeder Andere, und schätzt im Andern nur sein eigen Bild und Gleichniß.

Ebenso wie das Urtheil über richtig und falsch ist auch das über gut und böse vom Interesse abzuleiten. Ursprünglich zur Bezeichnung dessen bestimmt, was uns die Empfindung der physischen Lust oder Unlust gewährt, sind diese Begriffe dann auf Alles ausgedehnt worden, was uns dieselben vermittelt. Wir nennen denjenigen gut, dessen Handlungsweise uns nützlich ist, und die allgemeine Stimme nennt denjenigen gerecht, dessen Handlungen sich auf das gemeine Wohl beziehn. In jeder Zeit und in jedem Volk heißt Gerechtigkeit die Gewohnheit der für dieses Volk nützlichen Handlungen, die genaue Beobachtung der Bestimmungen, welche das allgemeine Interesse, d. h. das Interesse aller Einzelnen gesetzt hat. Jedes Volk und jede Zeit hat davon einen andern Begriff, und es ist keine Tugend denkbar in Beziehung auf das Universum. Viele Tugenden beruhen auf dem Vorurtheil, wenn sich die öffentliche Meinung in dem irrt, was sie für nützlich hält. So ist z. B. die Liederlichkeit im geschlechtlichen Umgang mit dem Glück einer Nation nicht unverträglich, sie würde politisch von gar keiner Gefahr sein, wenn die Weiber gemeinschaftlich wären, und die Kinder dem Staat gehörten.

Um den Menſchen zu lieben, muß man wenig von ihm erwarten. Die ungeheure Mehrzahl beſteht aus ſolchen, die einzig ihr eignes Wohl, nie das des Allgemeinen im Auge haben. Mit Unrecht ſchmäht man daher die Eitelkeit, das Bedürfniß, anerkannt zu werden und demgemäß zu handeln, während doch gerade aus ihr die edelſten Thaten hervorgehn. Wenn die Trägheit nicht dies Bedürfniß erſtickte, ſo würde es keinen geben, der nicht wünſchen ſollte, durch die allgemeine Stimme die eigne Meinung von ſich ſelbſt beſtätigt zu ſehn. Die Tugend gründet ſich nur auf das Streben nach Anerkennung und auf die Scheu vor Verachtung, welche fürchterlicher erſcheint als der Tod ſelbſt. Dennoch, durch die Natur gezwungen, ſich durch das mächtigſte Intereſſe beſtimmen zu laſſen, opfert man der Ehre nie eine größere Luſt, als die, welche ſie verſchafft Tugendhaft iſt nicht der, welcher ſeine Leidenſchaft dem allgemeinen Wohl opfert, denn das iſt nicht möglich, ſondern der, deſſen ſtärkſte Leidenſchaften mit dem allgemeinen Wohl Hand in Hand gehn. Darum entſpringt der Haß der meiſten Menſchen gegen die Tugend nicht aus ihrer Verderbniß, ſondern aus der Unvollſtändigkeit der öffentlichen Verhältniſſe, die jene Uebereinſtimmung nicht auf eine natürliche und nothwendige Weiſe hervorbringen, d. h. aus dem Geſetz. Die Moral, die Lehre von den Aufopferungen, giebt nur Phraſen, erſt die im Geſetz ſich ausſprechende Wirklichkeit kann auf die Sitte einwirken. Ein Volk iſt dann der Verderbniß verfallen, wenn die Mehrzahl der Einzelnen ihr Intereſſe von dem öffentlichen trennt. Die Laſter eines Volks ſind ſtets in ſeinen Geſetzen verborgen, dort muß man nachgraben, um ſie mit der Wurzel auszurotten. Man kann die Sitten nicht verbeſſern, ohne die Form der Verfaſſung zu ändern. Um den Zuſammenhang der Geſetze unter einander herzuſtellen, muß man ſie von einem einzigen Princip, dem allgemeinen Nutzen, d. h. dem Nutzen Aller ableiten. Man kann die Menſchen nicht tugendhaft machen, ohne ihr particuläres Intereſſe mit dem allgemeinen zu verſöhnen. Aus unſern Geſetzen ſtammt unſere Eigenthümlichkeit, ſie weiſen Jedem die Richtung ſeines Ehrgeizes, d. h. ſeiner Tugend an, und beſtimmen dadurch ſein Verfahren. —

Hier hat die Abſtraction ihre Spitze erreicht. Der Ausdruck unſrer Eigenthümlichkeit ſoll die Quelle derſelben ſein, und doch ſoll der Einzelne, der vom Geſetz beſtimmt und gebildet iſt, dieſe Quelle der allgemeinen Schlechtigkeit durch ſein freies Urtheil abändern und

beſſern können. So zeigt ſich die abſtracte Geiſtigkeit dieſes Standpunkts, der ſcheinbar damit anfängt, aus der Natur, den Sinnen, dem Inſtinct u. ſ. w. alle geiſtige Thätigkeit abzuleiten, nun darin, daß eine geiſtige Schöpfung für ſich als eine freie, gleichſam in der Luft ſchwebend, feſtgehalten und zur Grundlage jener gemacht wird. An Stelle der concreten Einzelheit tritt die blos abſtracte Möglichkeit, der Menſch an ſich, ohne natürliche Vorausſetzung, ohne Boden, ohne ſittliche Beſtimmtheit. Die Verſchiedenheit und die Verderbniß der Verfaſſungen iſt unter dieſen Vorausſetzungen unbegreiflich. Der moraliſche Atomismus, der die Menſchheit in rein particuläre Weſen ohne geiſtigen Zuſammenhang ſpaltet, endigt damit, dies als das Abſolute feſtgehaltene Sein des Einzelnen zum bloßen Schein einer nur dem Bewußtſein angehörigen Idee des Einzelnen an ſich zu verflüchtigen. —

Nur der Verſchiedenheit der Verfaſſungen iſt demnach die geiſtige Verſchiedenheit der Nationen beizumeſſen. Denn alle Menſchen haben in ſich die phyſiſche Möglichkeit, ſich zu den höchſten Ideen zu erheben, und ihre Verſchiedenheit hängt nur von ihrer verſchiedenen Stellung im Leben und von ihrer Erziehung ab. Sie ſind von Natur gleich; Talent, Geiſt, Geſchmack, Genie u. ſ. w. ſind nur glückliche Conſtellationen äußerer Umſtände. Denn die größere oder geringere Vollendung der Organe trägt Nichts zur Richtigkeit des Urtheils bei, weil die Menſchen, welche einzelnen Eindrücke ſie auch von den Gegenſtänden empfangen, doch ſtets die nämlichen Verhältniſſe unter ihnen wahrnehmen müſſen. —

So iſt die natürliche Welt des Lebens, das nur Individuen kennt, keine Gattung, aufgehoben, und der concrete Menſch der Abſtraction ſeiner eignen Schöpfungen verfallen. Dennoch wird dieſe Macht wieder zu einem freien Product des ſubjectiven, alſo an ſich völlig beſtimmungsloſen Bewußtſeins herabgeſetzt, und ſo die bewegende Kraft wieder von der bewegten hergeleitet. —

Da die Geſetze nur den öffentlichen Nutzen zu ihrem Boden haben, ſo ſind ſie nichtig, ſobald ſie durch einen allgemeinen Bruch des Geiſtes unnütz werden. Dann tritt jeder Einzelne in ſein urſprüngliches Recht zurück. Eine ſtillſchweigende Clauſel jedes Vertrags iſt, ihn zu brechen, ſobald es vortheilhaft iſt. Die Geſetze wie die Religionen gehören dem Zeitgeiſt an, und werden ſchädlich, wenn

ſie ihm nicht mehr entſprechen. Nur indem man die ſtupide Verehrung der Völker vor ihren alten Geſetzen und Sitten untergräbt, macht man es ihnen möglich, ſich zu verjüngen und von der Laſt ihrer Übel zu befreien. Je unſinniger eine Meinung iſt, deſto ehrenvoller, aber deſto gefährlicher iſt es auch, ihre Verkehrtheit nachzuweiſen. Unter den vernünftigen Leuten, die ſich heute über die Unwürdigkeit entrüſten, womit man Galilei behandelte, iſt vielleicht kein Einziger, der nicht damals ſeinen Tod begehrt hätte. Wüthend gegen Jeden, der die Herrſchaft der gemeinen Gewohnheit erſchüttern will, bewaffnen die Menſchen gegen ihn die Leidenſchaften und Vorurtheile, welche ſie ſelber verachten, und hören nicht auf, ſchwache Geiſter durch das Wort Neuerung einzuſchüchtern. Die Tugend iſt ſo lange ohne Kraft, als die Sitte einer Zeit den Roſt des Lächerlichen daran heftet. Man heilt daher die Mehrzahl der menſchlichen Leiden, indem man die Irrthümer aufhebt. Es iſt die Unwiſſenheit, die jeder Nation ihre wahren Intereſſen verbirgt, und ſie hindert, ihre Kräfte zu ſammeln. Die Beſchützer der Unwiſſenheit ſind die grauſamſten Feinde der Menſchheit. Auf Einen Schlag können freilich alle Thorheiten nicht fallen, aber zunächſt muß eine kühne Hand den Talisman brechen, an welchem die Macht dieſer Dämonen haftet, und den Eigennutz als die einzige Grundlage einer bleibenden Sittlichkeit aufſtellen.

— Dies iſt das Syſtem des Verſtandes, welches als Gegenſatz dem Chriſtenthum angehörte und von demſelben bedingt wurde. Aber der Verſtand allein findet keinen Eingang in das Gemüth; das Herz ſträubt ſich gegen ſeine kalten Schlüſſe. Das Herz empörte ſich von einer andern Seite gegen die religiöſe Feſſel.

Der Idealismus des Herzens.

Rouſſeau.

Der Materialismus predigte die Selbſtſucht, indem er zugleich dem Einzelnen den concreten Inhalt nahm, und dieſen den objectiven Beſtimmungen des Geſetzes und der Erziehung zuwies; der Idealismus im Gegentheil lebt in der grenzenloſeſten Entſagung, nur um in dieſer Selbſtopferung den vollen Genuß der reinen Subjectivität

zu haben. Rouſſeau iſt die Vermittelung zwiſchen dem proteſtantiſchen Pietismus und der katholiſchen Irreligioſität, wie er auch im Leben ſeine Religion zweimal wechſelte.

Die Religion des Herzens, welches Gott, Vorſehung, Freiheit, Unſterblichkeit zu ſeinem Weſen bedarf, empört ſich gegen die Spitzfindigkeiten des kalten Verſtandes, welcher dieſe Bedürfniſſe der Einzelheit nicht anerkennt. Die Kritik des Verſtandes hatte den Zweck, das Particuläre durch Abſtraction zum Allgemeinen zu bilden; hier iſt vielmehr die abſtracte Einzelheit das Höchſte, die alles Allgemeine von ſich wirft, und in ſich ſelbſt fertig ſein will.

Der Pietismus ſuchte gleichfalls die Seligkeit auf ſubjectivem Wege, aber er vermittelte ſie durch ein objectives, überliefertes, offenbartes Weſen, den Mittler für alle Menſchen. Im katholiſchen Denken iſt dieſer objective Halt dem Gemüth verloren und zu einer phantaſtiſchen Tradition abgeſchwächt; die heilige Welt iſt ein unnahbares Jenſeits, und ſo hat das Herz nur ſich ſelbſt, um ſich mit ſich zu vermitteln.

Aber Rouſſeau's Denkweiſe iſt ſtreng religiös. Der Begriff des Jenſeits treibt die Entzweiung in das Gemüth, und ſeine Bewegung iſt dieſe, in der abſtracten Einzelheit zugleich die höchſte Wirklichkeit des Bewußtſeins und das reine Ideal zu ſehn, und ſo alles Mannigfaltige, das dieſe punctuelle Identität verwirrt, zu haſſen und zu fliehn. Da aber das Selbſtbewußtſein nur in dem Gegenſatz gegen das Mannigfaltige beſteht, in der Empfindung und dem Leiden, oder dem Erkennen und der Thätigkeit, da alſo die Identität des Ich mit ſich ſelbſt nur in ſeinem Widerſprüchen liegt, ſo iſt das Ziel des Herzens eine Illuſion, denn die reine Identität wäre ſein Nichtſein.

Wenn alſo das Herz gegen die Welt reagirt, in dem Streben, das Widerſprechende in ihr auszurotten, ſo kämpft es damit gegen ſein eignes Weſen, denn ſein Schmerz iſt ſein Daſein. Die concrete Einzelheit, das Ich, iſt nur, inſofern es dem Objectiven widerſpricht, die Schranke ſeines Weſens iſt zugleich der Inhalt deſſelben. Das Ich iſt der reine Gegenſatz des Objectiven, der aber nur in der reellen, wenn auch negativen Beziehung zu dieſem Widerſprechenden da iſt.

Die Thätigkeit des Herzens beſteht darin, ſein verlornes Weſen zu ſuchen, in dem die raſtloſe Unruhe ſeiner endlichen Erſcheinung ſich ſtillen könne; aber dieſes Weſen iſt ſchon entflohen, indem es

ergriffen wird, denn es ist seine einzige Bestimmung, ein jenseitiges zu sein. Dieses vergebliche Suchen des Jenseitigen ist zugleich das unendliche Selbstgefühl des Einzelnen in seiner Einzelheit, und das Spiel mit dem Schein der Welt, welches in der Sehnsucht, sein Ziel zu finden, zugleich dasselbe flieht. So ist das ganze Thun des Herzens eine Illusion: die Unendlichkeit seiner vergeblichen Anstrengungen, sein Elend ist sein Selbstgenuß.

Dieses Jenseits, das dem Gemüthe stets entflieht, erscheint ihm dennoch als sein eigentliches Wesen, als seine Natur. Die Natur ist das Gewisseste, das absolut Feste, und doch ist sie überall entschwunden. Dieser Naturzustand, das Paradies der Unschuld, Eintracht und Tüchtigkeit, ist ebenso ein Product der Abstraction als der Christliche Himmel. In ihm ist Alles Identität, und kein Widerspruch; in der Wirklichkeit dagegen kreuzen sich Liebe und Haß, Naivität und Reflexion, Selbstsucht und Aufopferung, das Eine hat nur an dem Andern seine Wahrheit. Die Natur des Herzens, als die unbedingte Freiheit und Erfüllung der reinen Geisterwelt, ist eine religiöse Idee.

Die Natur ist das Gute; sie enthält also nothwendig ein kritisches Moment, den Gegensatz gegen das Böse. Dieser Unterschied ist ein wirklicher, das steht auch dem Christlichen Atheismus fest. Die Verderbniß des Geistes geht nie soweit, den Unterschied zwischen Gut und Böse aufzuheben, denn dieses Wissen vom Guten ist uns ebenso natürlich, als unsre Triebe. Trotz der Finsterniß barbarischer Zeiten und willkührlicher Gesetze, werden die Handlungen, welche die Menschheit als unmenschlich ächtet, stets unmenschlich bleiben. Nichts kann das ewige Gesetz der Gerechtigkeit erschüttern.

Die Natur des Menschen ist also ohne Weiteres als gut gesetzt, als identisch mit sich selbst; eine leere Identität, aus der man den Unterschied der Geschichte nicht begreifen kann. Dieser Natur der Imagination wird die Wirklichkeit als Unnatur entgegengesetzt. In der That schien es auch in jener Zeit handgreiflich genug, daß von Natur nicht die Rede sein konnte, wo selbst das Äußere der menschlichen Gestalt wie das der Bäume und Hecken sich in die grillenhaftesten Formen fügen mußte. Nun ist aber die Vorstellung, die ich mir von meiner Natur und meiner Bestimmung mache, eine Reflexion des zeitlichen Bewußtseins und nur in Beziehung auf dasselbe, daher

wird das Bild von jenem Zustand, in welchem die Einheit der Natur und des Geistes, oder der Bestimmung und der Wirklichkeit hergestellt ist, gleichfalls nur ein Schein des Zeitalters werden. Da aber die Sehnsucht des Gemüths sich in Bestimmungen, die keinen objectiven Stützpunkt haben, nicht befriedigen kann, so stellt es sich die postulirte Übereinstimmung des Geistes mit der Wirklichkeit als eine vergangene vor. Der Geist dichtet sich ein verlornes Paradies, in welchem er in sich identisch gewesen sei. Die Menschen wären alle gut, wenn sie nicht von ihrer Ursprünglichkeit abwichen. Das Ursprüngliche im Menschen sind aber seine Triebe, Neigungen, Leidenschaften; diese sind mithin an sich gut, und es ist an sich ein Frevel, sie zu stören. Das empirische Geschöpf, welches nicht reflectirt, ist das gute.

Woraus ist nun dieser Abfall des Menschen von seiner Natur zu erklären? — Aus seiner eignen Freiheit und deren Losreißen vom Natürlichen, der Cultur. Das Herz klagt die Geschichte des Verraths, des Abfalls von der guten Sache der Natur an; die ganze Cultur ist schuldig. So wird diese reflectirte Sehnsucht nach den beschränkten aber gemüthlichen Zuständen der Wilden begreiflich. Ebenso wird in den heiligen Schriften die Entzweiung, das Wesen der Geschichte wie des Menschen, aus dem reinen Sein verwiesen. Die Cultur, die Geschichte überhaupt ist der Sündenfall.

Aber mag der Naturzustand in die Urzeit des Menschengeschlechts oder in die Urwälder des Mississippi verlegt werden, so ist er doch Nichts als die Reflexion der in sich gebrochenen Cultur, das idyllische Bild der Empfindsamkeit. Die Natur hat nur eine kritische Bedeutung; nur insofern sie der Wirklichkeit widerspricht, ist sie, nur in der Sehnsucht fühlt sie sich. Das Gemüth saugt seinen Inhalt aus der Welt, aus dem Schmerze, den sie in ihm erregt, und stellt dann diesen Inhalt als den seinigen der Welt gegenüber.

Das Ideal der Natur, der Mensch an sich, muß, da er sich in der Wirklichkeit nicht vorfindet, erst entdeckt werden. Die gesellschaftlichen Beziehungen fesseln den Menschen an das Reich der Cultur; der wahre Mensch bezieht sich nur auf sich selbst, die Einsamkeit ist seine Freiheit. Aber kaum ist dieses Ideal hervorgebracht, so wird es schon wieder verleugnet, denn seine Bestimmung ist die Jenseitigkeit. Der Naturzustand ist nicht zu verwirklichen, denn der Mensch lebt

nothwendiger Weise in der Gesellschaft, und die Gesellschaft ist die Unnatur. Der Naturzustand ist eine Illusion.

So wird denn, was zuerst als Vergangenes erschien, der Zukunft vorbehalten, die Natur des Menschen verwandelt sich in seine Bestimmung, und an Stelle des Paradieses der ursprünglichen Natur tritt das Bild einer geistigen, hervorgebrachten Natur: die Tugend. Die Tugend ist die zweite Natur des Menschen.

Die Wirklichkeit ist die Unnatur; die Tugend soll sie wieder umkehren, und dadurch in das richtige Verhältniß bringen. Der vollkommene Zustand des Menschen ist nur im Glauben; er ist eine abstracte Idee, die sich dem Wirklichen noch nicht eingebildet hat. Das Gute ist nur für das Bewußtsein, die menschliche Freiheit soll es erst in die Welt einführen.

Daß er frei ist, dafür bürgt dem Menschen sein Gefühl. Aber eben diese eigne Natur, die Freiheit treibt ihn zum Bösen. Zugleich hat er aber als Natur ein Ideal an sich, und Liebe zu demselben. Dieses Ideal ist das von ihm gelöste, abstracte Wesen, das zur Macht über ihn wird. Die Freiheit hat nur die Bestimmung, sich selbst zu verpflichten; die Ungebundenheit ist das Böse. So ist die Freiheit, wie vorher die Natur, ein Schein, sie hat sich zum Guten bekehrt, also sich an ein Anderes entäußert. Das Wesen des Menschen ist nicht die Natur, nicht die Freiheit, sondern die Pflicht, das Gebundensein durch sich selbst.

Die Freiheit besteht nur in der Wahl zwischen dem Dienst des Guten und dem Dienst des Bösen. Die Unterwerfung unter das Gute ist die zweite, wahrhaftige Natur des Menschen. Wenn das Herz gegen die gegebene Bestimmtheit der allgemeinen Vorstellung, der Convenienz, des Gesetzes reagirt, so bleibt die Abhängigkeit von einem selbstgeschaffnen Ideal, und damit die Entzweiung.

Diese Entzweiung ist das eigentliche Leben des Herzens. Nur das leidende Gemüth fühlt und weiß sich, darum quält der Gefühlsmensch sich selber, wenn ihm positive Leiden fehlen, nur um sich ganz zu genießen. Für diese dunkle Totalität des Geistes, die sich vor jeder gesetzlichen Entfaltung scheut, und sich nie auf einen objectiven Zustand bezieht, wird jede Besonderheit wichtig, weil sie in jede ihre volle Energie legt, in jedem Augenblick ganz sein will. Sie scheut sich

ſelber in ihrer Heiligkeit, und heiligt alle Dinge, mit denen ſie zu thun hat. Dieſe Beſonderheit aber wechſelt jeden Augenblick; ein ernſter, conſequent durchgeführter Zweck widerſtrebt dem Weſen des Gemüths. So iſt es in jedem Augenblick mit der Welt zerfallen, und ſchlägt in jedem Augenblick zu dieſer verhaßten Objectivität ſeine eigne Vergangenheit, ſeine ehemaligen Stimmungen, die es geſpenſtiſch umſtricken. Rouſſeau's ganzes Leben war ein ſolches Fliehen vor ſich ſelbſt. Das Leben des Gefühls iſt unglücklicher, als das des Glaubens, denn es kennt keine Objectivität.

Die Tugend iſt Nichts als die negative Macht des Gefühls, die ſich gegen das unmittelbar Gegebene richtet. Der Inhalt deſſen, was ſein ſoll, wird durch das unmittelbare Gefühl geſetzt. Aber dieſe Negativität wird ſogleich feſt: einmal ausgeſprochen, und ſo als allgemeine Regel fixirt, hat das Herz keine Macht mehr über ſie, und ſie wird ihm nun zur laſtenden Gewalt. So verwandelt ſich die Unmittelbarkeit der Stimmung ſogleich in die kalte Reflexion der Pflicht. Pflicht iſt die Nothwendigkeit eines Opfers. Das Leben des Tugendhaften iſt eine beſtändige Selbſtopferung, eine unendlich fortgeſetzte Entzweiung. Der Inhalt der Pflicht iſt beſtimmt durch das eigne Gefühl, aber empfangen als ein fremder; je fremder die Pflicht erſcheint, je mehr ſie der Totalität des Menſchen widerſpricht, deſto heiliger iſt ſie. Denn nur ſoweit es ſeine eigne Beſtimmtheit als eine übernatürliche Macht auffaßt, kann das Gemüth ſich vor derſelben beugen. Aber das Herz hat ſtets neue Stimmungen, und ſo dehnt ſich die geſpenſtiſche Reihe ſeiner feſtgewordenen Pflichten bis in's Unendliche aus; jede neue Neigung wird ihm zu einer Feſſel, die es nicht wieder los wird. Eine transcendente Welt der Pflichten ſteht wieder dem Herzen und der Wirklichkeit gegenüber. Das Pflichtgefühl zerſplittert ſich in eine unendliche Menge von Rückſichten, die theils der Wirklichkeit, theils der Vorſtellung angehören, und die jeden Entſchluß unmöglich machen. Dieſes Zagen der Reflexion ſieht um ſo ängſtlicher aus, da die Caſuiſtik der Tugend keinen objectiven Mittelpunkt hat, wie bei den Jeſuiten, ſondern lediglich in der Verſtrickung in particuläre, alſo willkührliche Empfindungen beſteht. In dieſem Netz der Bedenklichkeiten wird die ſchöne Seele des Lebens nimmer froh. Ihre Tugend iſt der fortwährende Widerſpruch der einen Pflicht gegen die andere, oder beſſer, der einen Stimmung gegen die andere, und zwar ſo, daß die geweſene, alſo

blos in der Abſtraction feſtgehaltene Stimmung als eine geheiligte über die lebendige, unmittelbare ſiegen muß.

Das Geſetz des Herzens ſieht das Geſetz der wirklichen Welt außer ſich, und, da es ſich ſelber als das Abſolute verehrt, als einen Schein, der aufzuheben ſei. Aber indem das Geſetz des Herzens ſich verwirklicht, wird es objectiv und äußerlich, und hört auf, eine innere Wahrheit des Herzens zu ſein. Es findet ſeine eigne Beſtimmung als eine allgemeine Macht wieder, die ſeiner Freiheit widerſpricht.

Das Herz hat das Heilige, die Quelle der Pflicht, nun außer ſich. Es weiß ſich mit der Endlichkeit der Vorſtellung, mit der Geiſtloſigkeit des Triebes behaftet. So fühlt es ſich als ein unglückliches, und ſeine Seligkeit iſt nur Sehnſucht. Aber das Gefühl des Unheiligen kommt nur ſo an das Herz, daß es ſich an ſich als das Heilige weiß. Das Verhältniß kehrt ſich alſo ſo um, daß dieſes Höchſte und Fernſte des Gemüths ſich als die eigenſte Subjectivität zeigt, dagegen das Unheilige als die Welt, die das heilige Herz betrübt.

Die Tugend ſoll die Welt vergeiſtigen; aber dem Tugendhaften kommt es vorzugsweiſe auf die eigne Heiligkeit an: er kann nicht in die Welt hinaustreten, ohne ſich zu beflecken. Das Gute ſoll erſt werden, und dieſes Werden befleckt die negative Reinheit der Seele. Der Tugendhafte iſt bereit, ſich zu opfern, aber nicht ſeinen ideellen Inhalt, denn dieſer iſt ihm heilig und über die Entwickelung hinaus. So iſt der Kampf der beiden Welten ein illuſoriſcher, und der Weltlauf wird durch die Tugend nicht erſchüttert. Das allein Wirkliche iſt dem Tugendhaften das reine Ich, und dieſes Ich in ſeiner Abſtraction hat keine Dialektik zur Welt. Die Tugend ohne Bewegung iſt daher weſenlos und eine Flucht, ihre Heiligkeit iſt der Deckmantel ihrer Ohnmacht.

Die Angſt, die Reinheit des Innern durch Berührung mit dem wirklichen Daſein zu beflecken, treibt die Seele unabläſſig in ſich ſelbſt zurück, wo ſie über ihren inhaltloſen Regungen brütet, und in dem unglücklichen Gefühl der Hohlheit in unbeſtimmter Sehnſucht ſich verzehrt. Sie findet endlich die Verſöhnung des Bruchs darin, daß ſie die Tugend in ſich wirken läßt, ohne ſich weiter um ſie zu bekümmern. Sie weiß ſich ſelbſt als die Tugend, und als heilig. Ihre Welt iſt eine überirdiſche, die von der Herzloſigkeit des Wirklichen auf ewig getrennte abſtracte Empfindſamkeit. Sie lebt ihre innern Entzückungen

und Leiden, und hat mit den gemeinen Menschen Nichts mehr zu thun, sie ist der Erde entfremdet.

Die schöne Seele ist nun wieder frei von den bestimmten Pflichten als äußerlich gegebenen. Sie läßt sich nicht mehr auf die Berechnung der Pflichten ein, durch welche die Tugend der Zufälligkeit der Reflexion verfiel. Die Beziehung zu Andern hat für sie keinen Sinn; so ist auch der Inhalt ihrer Thätigkeit ein unbestimmter, und in der unendlichen Lust, das unmittelbare Wissen des Guten in sich zu tragen, abstrahirt sie von allen objectiven Pflichten, und löst sich von der Nothwendigkeit der sittlichen Bestimmung. Indem sie die Welt zu einem Schein herabsetzt, hat sie sich selber zu einem Schein verflüchtigt. Sie läßt sich in ihrer leeren Eitelkeit genügen, und spricht zum Preis ihres Werthes sich frei von den Banden der gewöhnlichen Menschen; sie verehrt ihre geniale Unmittelbarkeit als ein göttliches Orakel.

Die Welt ist eine Schranke, und mithin ein Feind des Gefühls; um sich vor ihr zu retten, versenkt sich die Seele in ihre eignen Tiefen. Allein das wirkliche Leben spielt dennoch unaufhörlich in diese Traumwelt hinein, und läßt sie nicht los. Gerade die Trennung von der Welt ist eine Beziehung zu ihr; das isolirte Herz tritt eben dadurch in ein feindliches Verhältniß zur Welt. Es übt seine kleinliche Kritik an jeder Bestimmtheit, während es sich selber zu keiner Thätigkeit herabläßt. Je abstracter sich diese Innerlichkeit der Seele in sich selbst zusammenzieht, desto gehässiger und bitterer wendet sich der Neid ihrer Leerheit gegen jedes volle Leben.

Auch wo sie liebt, liebt sie nur das eigne Wesen im Andern, und haßt, was demselben widerspricht; sie bestrebt sich, diesen Widerspruch zu tilgen, und wendet sich entweder in schmerzlicher Resignation von dem Geliebten ab, wenn es nicht gelingt, oder sie bringt ihn durch List in den Dienst ihrer unsichtbaren Mächte. Die schöne Seele hat eine Mission, die sie stets aus ihrer Ruhe und Einheit heraustreibt. Allein diese Bewegung ist eine krankhafte, die abstracte Reizbarkeit, die über das bloße Spiel der Entzweiung nie herauskommt, das rastlose Zucken in sich selbst, das zu keinem Ende führt. Ihre Tiefe ist bodenlos, weil sie gesetzlos ist. Sie weiß selber nicht, woher sie kommt und wohin sie geht, wohl aber weiß sie, daß sie etwas ganz Besonderes ist. In dem Bewußtsein, daß ihre Mächte ihre eignen Vorstellungen sind, daß sie aber dennoch aus einer dun-

keln Quelle entſpringen, iſt dieſe Dunkelheit, dieſe unergründliche Tiefe, dieſe übernatürliche Erregung ihr ſüßeſter Reiz. Das Gefühl hat keine Ruhe; unabläſſig durch ſeinen Widerſpruch weiter getrieben, ſieht es ſich ſtets von dem eignen Schein betrogen. Das Weſen, unabläſſig geſucht und gehaſcht, flieht das Herz, ſobald es daſſelbe zu ergreifen glaubt; nur die Abſtraction des Weſens ſchwebt ſeinen Träumen vor, in aller Heiligkeit eines beſtimmungsloſen Allgemeinen. Es iſt das inhaltloſe Jenſeits, das Gemüth, das hinter den Wolken wohnt und nie objectiv wird; das höchſte Ideal des Herzens, die unendliche Sehnſucht, die ſich zugleich als die Macht weiß, ſich ſelber zu einem Schein herabzuſetzen, und die in ihrer Ohnmacht, etwas hervorzubringen, das abſolute Weſen des Gefühls iſt.

Die höchſte Spitze der Illuſion werden wir erkennen, wenn wir fragen, wo der letzte Grund dieſer Stimmungen, Eingebungen und Pflichten des Herzens zu ſuchen ſei. Das Gefühl ſelbſt kann dieſe Quelle nicht ſein, denn es iſt bloße Beſtimmbarkeit. Die ſittlichen Beſtimmungen der Ehre und Schande ſind zwar ſubjectiver Natur, inſofern ſie im Gemüth ihren Sitz haben, aber der Einzelne kann ſich der Macht dieſer Abſtractionen nicht entziehn; ſowohl in ſeiner Stellung zur Welt als in ſeinem Innern iſt die Freiheit eine Illuſion. Die ſubjective Empfindung fixirt ſich zu einer objectiven Beſtimmung und kränkt das Herz auf's Neue; die Heiligkeit, die Natur, die Seligkeit des Herzens löſt ſich von ihm ab, und wird zu einem Ideal. Dieſer in die Wirklichkeit geworfene Schein mag ſich reflectiren, ſo oft er will, immer bleibt im Hintergrunde als urſprüngliche Macht nichts Anderes, als die harte, geiſtloſe Wirklichkeit ſelbſt, die das Herz flieht, und der es ſich doch nicht entwinden kann. *Die Convenienz des Herzens iſt die ſcheinbar zerſtörte, aber durch Reflexion wieder aufgenommene Convenienz des objectiven Geiſtes.*

Rouſſeau's Abſtractionen ſchlagen in ihr Gegentheil um. Die Vollendung des Guten widerſpricht dem Weſen des Menſchen, weil ſie ſeine Thätigkeit überflüſſig macht — denn wo Alles gut und vollkommen iſt, bringt jede Thätigkeit, inſofern ſie wirkt, alſo verändert, eine Verſchlechterung hervor —; die Seligkeit des Einzelnen dem Begriff des Geiſtes, weil er ein allgemeiner iſt, der nur in der Geſchichte und der Gattung ſich ergänzen und vervollſtändigen kann. Gerade die Einzelheit, die in ſich fertig zu ſein glaubt, iſt in der Entzweiung;

die Subjectivität, die nur ſich will und weiß, iſt die böſe. Dieſe Einzelheit, an der die geſchichtliche Entwickelung bildet, und ſie damit ihrer Schlechtigkeit enthebt, iſt die Natürlichkeit, d. h. der Widerſpruch des Geiſtes; die Natürlichkeit des Menſchen iſt der Zuſtand der Fremdheit und Knechtſchaft, die er aufzuheben hat. Die Natur iſt der Vereinzelung verfallen; durch die Bildung wird ſie gebrochen, und der empiriſche Menſch mit dem Allgemeinen verſöhnt. Der Idealismus des Herzens verſchmäht alſo den einzigen Weg, der ihn zur Einheit führt, und verfällt in ſeinem Kampf gegen das Chriſtenthum dem böſen Weſen deſſelben: dem Begriff der für ſich ſeienden, abſtracten Subjectivität.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(510) 642-6753
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUL 8 1994

FEB 27 1996

(D6471s10)476B